

تحت إشراف وزارة الثقافة
من المجلات الموجهة للثقافة والفنون والآداب

عالم الفكر

العدد 4 المجلد 30 أبريل - يونيو 2002

رئيس التحرير

د. محمد الرميحي
myworld@hotmail.com

مستشار التحرير

د. عبد الملك الشامي

هيئة التحرير

د. مظهر النسيب
د. رشيد حمود الصباح
د. مصطفى معرفي
د. بقدر نبال الله
د. محمد التلي

مديرة التحرير

نبال المشهور

سكرتير التحرير

عبد العزيز سعود المزيوق

تم التخطيط والإخراج والتصميم
بوحدة الإنتاج في المجلس الوطني
للثقافة والفنون والآداب

التكوير



مجلة فكرية متخصصة
تحت إشراف وزارة الثقافة
المتعددة والمستمرة
والإعلام الموجه من وزارة
الثقافة والفنون والآداب

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج العربي
الدول العربية
خارج الوطن العربي
الكويت ودول الخليج العربي
خارج الوطن العربي
الكويت ودول الخليج العربي

الاشتراكات

دولة الكويت

لأفراد
المؤسسات
10 د.ك
15 د.ك

دول الخليج

لأفراد
المؤسسات
10 د.ك
15 د.ك

الدول العربية

لأفراد
المؤسسات
10 دولارات أمريكية
15 دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي

لأفراد
المؤسسات
10 دولارات أمريكية
15 دولارا أمريكيا

أستد الاشتراكات مقدما بصحافة مصرفية باسم المجلس
الوطني للثقافة والفنون والآداب مع مراعاة سداد حصة الشك
لأفراد على الدفع في الكويت وتحويل على الحساب التالي
السيد الأمين العام

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص.ب. 12996 - الصفاة - الرمز البريدي 13100
مملكة الكويت

■ التحولات في الفكر الفلسفي المعاصر

7 نيلس، فاسيل يون حديث ومعاصر --- تجاوز هوبل د. فاسم هذا

21 فوكو: التطورات منهج أم فتح في الفلسفة د. عبدالرحمن الشامي

41 البنية، منهج أم محتوى؟ د. الزواوي، بؤره

73 تحولات التنويرية الطبيعية: من البراشية إلى الأوراشية د. حميد بن عزوز

97 تصور الفهم عند هابتمان د. ميشال حواس

113 مقدمات لايتشاف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر د. محمد وليدي

143 عرض كتاب: العقل في القرن الحادي والعشرين د. أمالي الباج

■ افاق نقدية

153 تاريخ وفلسفة العلوم عند ميشال مبر د. يوسف تيس

229 الترجمة الأدبية: بين طوبى النص وحرية الإبداع د. أحمد حماد

تقديم

تفرد

مجلة «عالم الفكر» عددها هذا تطرح مجموعة من الإشكاليات الفلسفية في تاريخ الفكر الفلسفي، الذي امتد من القرن السادس قبل الميلاد إلى يومنا هذا، حيث زخر ذلك التاريخ - على امتداده الطويل - بالعديد من الإشكاليات والقضايا التي واجهت العقل، وساهمت في تشكيل وهي الإنسان وحسه النقدي، وللتحولات والتعطّلات التي واجهت الفكر الفلسفي عبر التاريخ دور أساسي في تشكيل وتطور نظرة الإنسان إلى الوجود الكلي والإنساني. وكذلك الشغف بالمعرفة، مما جعل العقل طرفاً في علاقة جدلية صاخبة مع العالم المحيط به، يؤثر في مسطرات ويتأثر بها، ومن هنا تبرز أهمية هذه الإشكالية على مر التاريخ، وما نود تقديمه للقارئ العربي في هذا العدد هو أحد هذه التحولات التي طرأت على الحياة الفكرية في القرن العشرين في بعض التيارات الفلسفية الكبرى، والتي نعتقد أنها، على الرغم من أهميتها، لم تلق البحث والاهتمام الكافيين عند المفكرين العرب، وذلك من خلال المحور الرئيسي لهذا العدد الذي آثرنا أن يحمل عنوان «التحولات في الفكر الفلسفي المعاصر».

تبحث الدراسة الأولى في فكر «هيتشه» على أنه فاضل بين فكر حديث وفكر معاصر، حيث جاء مجدداً في بداية القرن العشرين على عكس الفكر العام قبله، ويركز الباحث على مسألة الأخلاق عند هيتشه، مبيّناً أنها نسبية وليست مطلقة أو قطعية، كما يركز على الربط بين القيمة والوجود عند هذا الفيلسوف، ويخلص إلى أن هيتشه قد ترك أثراً على مؤسسي علم النفس التحليلي الحديث.

أما البحث الثاني في هذا العدد فهو بعنوان «فوكو: الحضريات منبع أم فزع؟»، ويدرس فلسفة رائد البنيوية التي شكلت تحولاً جذرياً في مناهج البحث لدى معاصري فوكو باتجاه القطعية مع الفلسفة التقليدية، وركز اهتمام فوكو على

العناصر ولقد الذي يربط بالحقيقة والجرأة على قولها، واستكمالاً للموضوع السابق، يطرح البحث الثالث مسألة «النبوية» منهج أم محتوى؟، ويركز الباحث على معنى النبوية والمنهج النبوي الذي شغل الفكر الفلسفي الأوروبي، والغربي على وجه التحديد، في المثاليات من القرن الماضي.

ويمثل البحث الرابع موضوع «تحولات التجربة الشيوعية: من البولشفية إلى الأوروشيووعية»، كما يبحث العلاقة بين فكر كارل ماركس والثورة الروسية في مطلع القرن الماضي، ثم انعكاس ذلك على الدول الأخرى في أوروبا وخارجها، كذلك يعرج البحث على مسألة الأزمة في الفلسفة الماركسية فكراً وتطبيقاً، أما الهدف من الدراسة الخامسة حول «تصور اليقين عند فئجنشتين، فهو ليس إعمال الفكر في مسألة فلسفية جدلية خلافية، بل إمكان الوصول إلى المعرفة من دون يقين، على النقيض من ديكلرت الذي كان يشترط اليقين ضرورة للمعرفة، أي المعرفة التجمعية.

والدراسة السادسة في هذا المحور جاءت تحت عنوان «مقدمات لاستكشاف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر»، ويصور النقاش في هذا الموضوع حول سؤال مركزي يطرحه الباحث ويحاول الإجابة عنه هو: هل هناك فلسفة عربية معاصرة؟ ويخلص إلى القول بأنه على الرغم من تيمية المفكر العربي لذهاب فلسفية نشأت ضمن الحضارة الأوروبية الحديثة إلا أن هناك إنتاجاً فلسفياً باللغة العربية خلال القرن العشرين، طرحة مفكرون عرب كان لهم حضورهم وتأثيرهم.

ويحتوي العدد على مراجعة لكتاب برتران سان - سوران حول «العقل في القرن العشرين»، ويرى المؤلف أن القرن العشرين قد شهد تراجعا كبيرا للعقل بسبب ما يصفه بالعدمية والاستسلام الناتج عن سيطرة الانحياز الوصفي في التمييز، والفصل العقل العلمي عن العقل النظري.

نرجو أن يجد القارئ الكريم في هذه الطائفة من الأبحاث التي يضمها هذا العدد إضافة جديدة إلى مكتبته، وهو ما نصيب إليه دائماً، حيث تقدم للساحة الثقافية العربية كل ما هو متميز وأصيل، عامدين إلى طرق كل مجال من شأنه أن يحفز وينمي الحس النقدي والإبداعي للثقافة العربية، تأسيماً لمستقبل أفضل لأمتنا العربية جمعاء.

وليس التحيرير

تأليفه : فاضل بن بركة ومعاشر تجاوز هيجل؟

د . شاتم هنا (*)

لم تكن خمس سنوات على وفاة هيجل (ت. 1831) حتى انشأت تلاميذه إلى «ميسار» و«بمير» يحدد الانتماء إلى أحدهما الموقف من آراء فاضل «فريدريك شتراوس» (ت. 1857) في كتابه «حياتنا يسوع» الذي جعل فيه على الأناجيل المسيحية معتبرا إياها مجموعة أساطير الشعب اليهودي. فمن المطلق الهيجلي العقل هو مبدأ مستنير المين والفلسفة - بالترجم من اختلاف هيجل «الفكرة» لا تعنيها، بل هي «الذات» في العقل وتجليها بمفاهيم العقل في الفلسفة - جهد «اليمين» في التمسك بمواقف العلم، من باب الأمانة والحرص على منطوقه الفلسفية الشاملة والشاملة لجميع مظاهر الحقيقة في العقل والتاريخ.

أما ممثلو «الميسار» ومعظمهم من طارح الجامعات فقد حر بعضهم منهم إلى خارج ألمانيا بسبب عدائهم لأنظمة الحكم، فكان هاجسهم هو تكريس فلسفة هيجل وتطبيقها مع واقع لم يعد مقبولا سياسيا واجتماعيا وفكريا، وعمل الغلو في التجريد ومحاولات إخضاع الواقع للفكر ومطابقة استقلال الفكر على تفريب الفلسفة عن الإنسان في حقيقة حياته وواقعته الفردي والجماعي على حد سواء، ومن جهة أخرى لم يعد بالإمكان نفس النظر عن التسلط والاستغلال اللذين أيقظا مشاعر الكثرين وتسيبا في ثورات صاخبة في مختلف عواصم أوروبا، في هيلينا وميونخ وبريس واندن وبروكسل وغيرها. وتواجهه الواقع الاجتماعي

(*) أمكان الفلسفة بجامعة الكويت.

بعض أفكار جون ديدي وماركس

الجديد في أربعينيات وخمسينيات القرن التاسع عشر وما بعدها، كان «اليسار» يطالب بتغيير الواقع تغييراً جذرياً، وقد عبر عن ذلك أحدهم بالقول «وجدت هيجل واقفاً على رأسه فأوقفته على قدميه» (كارل ماركس).

وأخذ نقد فلسفة هيجل منعطفاً أكثر وضوحاً حينما ثبت أنها تعمل فلسفة الدولة البروسية وتدافع عنها، فلسفة انطلقت مما جاء في افتتاحية كتاب «مقدمة إلى فلسفة الحق» ما هو عقلاني هو واقعي وما هو واقعي هو عقلاني. ولأحظ خصوم هذا الموقف أن التماهي بين الفكر والواقع، أيا كانت أسسه ومحتوياته المنطقية الميتافيزيقية والدينية أو السياسية، وأيا كانت صرامة المنهج الجدلي الذي ختم قفل قبة البناء الفلسفي الهيجلي المتراص، وقول المعلم، «إن الدولة توجد لذاتها»¹ أو «إن الدولة هي الحياة الأخلاقية»² أو اعتبار «الدولة بوصفها الكلي الأخلاقي والحقيقة الواقعية للحرية»³، ففي هذا كله وجد «اليسار» دعوة صريحة إلى التبول بالواقع، ومن ثم تكريس الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية القائمة وتعميم الدولة في وجه التغيير، وإخضاع الإنسان، لا بل إذاته تحت طاعتها، باسم العقل والتطويع وبهجة المنهج الجدلي.

وبدا من أربعينيات قرن الثورة الصناعية غلبت الأصوات تطالب بالحرية وبقلب الأوضاع وإعادة الإنسان إلى موقعه المركزي في الاهتمام الفلسفي. وقد أدى هذا الطلب إلى ثلاث ترويجي للتفكرات بين «يمين» و«يسار» حول القضايا الدينية والفلسفية. الأمر الذي قلل من أهمية انتماء الهيجليين إلى هذا الجناح أو ذاك.

إلا أن ظل المعلم لم يغب غياباً تاماً عنهم، كأنهم وجدوا أمام الحاج أحداث القرن التاسع عشر بحروبه وأزماته، أمام بؤس غالبية البشر والاستبداد والاستغلال وجدوا في شذرات من منظومته الفلسفية ملجأً تفكرهم، على رغم أن ما يقى من انتمائهم للهيجلية ليس أكثر من بقايا متناثرة في إطار المنهج الجدلي، ويشهد على هذا الاعتناق ما أسسه البعض من تيارات فكرية جديدة أصبحت قاعدة لحركات اجتماعية وسياسية متناقضة وبني هذا القرن يتفاعل مع الفكر الهيجلي، كأنه لم يعرف العيش في أوروبا إلا مع هيجل أو ضده.

جاءت أولى محاولات الاعتناق من فكر هيجل المنطوحي مع الفيلسوف الدانماركي سيبرن كيركيجارد (ت. 1855)، أول الوجوديين وكثيرهم، صاحب الأعمال الأدبية والنفسية والفلسفية والدينية المشبعة بالفرديّة والزُمنية عليها، وعكف كيركيجارد على محاربة عقائد إيمانته المسيحية، وسأل نأثيرها إلى شأيا الوجود الإنساني، وهو الذي وجد أن فلسفة هيجل تجرد الإنسان من وجوده الحقيقي، وتجعل منه هيكلًا عظمياً بفعل الفكر التجريدي الذي أبعد الإنسان عن واقعته الحقيقي حيثما ألقى اعتبار ماديته وتاريخيته وسيبرورته. فكيف بالفكر المجرد الضيق والشدة والشفاء... إلخ، وهذا كله ملازم لحقيقة الوجود الإنساني؟ أفلا يستحق الإنسان أن يكون أكثر من «صورة هزلية»؟ أليس الحرية مأساة يعيشها؟ وأين فعل كونه مركباً

من نهائي ولا نهائي، من زمني وأبدى، من حرية وضرورة، ولم يجد كيركجارد لهذه الثنائيات تقديراً متخففاً في فلسفة هيجل.

وبموازاة الطريق الذي سلكه كيركجارد ظهرت النزعة الفردية بشيخوخ وصوت عالٍ مع ماكس شترنر (ت. 1866) في كتابه «الفرد وعالمه» (1816)، حيث وجد هذا الشاعر والتلاهوتي أن لودفيج فويرباخ (1844) وبرونو باور (ت. 1882) - ومعهما «اليسار الهيجلي» بأكمله - لم يقطعوا مع فكر هيجل التجريدي النظري قطيعة كافية، على الرغم من مادية الأول وثورية الثاني، وماشى شترنر بدأ فلسفة التاريخ الهيجلية، لكنه ما لبث أن وصل إلى تفويضها. فني حين يقول هيجل، «نحن إنما نمتلك استنتاجاً من تاريخ العالم حين نقول إن تطوره كان مساراً عقلانياً، وإن التاريخ الذي ندرسه يشكل المجرى الضروري لروح العالم»⁽¹⁾. ويضيف: «ينبغي علينا أن نرغب نشاء هذه الفكرة بأن العقل يوجه العالم، في صدد تطبيق أثر لها معروف لنا جيداً، على صورة الحلقة الدينية التي تقول إن العالم لا يترك نهياً للملاحظات والعقل الخارجية العرضية، وإنما تحكمه عنابة إلهية»⁽²⁾. أو قوله: «اصتقنا بأن العقل يحكم العالم، وهو بالنائي يحكم العالم... وأن وحدة الوجود الكلي المجرى بصفة عامة مع الفرد، أو الجانب الذاتي، هي وحدها الحقيقة»⁽³⁾. أو أن «التاريخ هو بصفة عامة، تطور الروح في الزمان، كما أن الطبيعة هي تطور الفكرة في المكان»⁽⁴⁾. هذه الأفكار والتصورات التي نجح بها كيركجارد هيجل وأصحابها شترنر بالقول: «إن كل فكر نظري لتجريدي يسهق الإنسان الفريد في وجوده الحفني والعلمي». هكذا فعلت مادية فويرباخ، وحينما قسم فويرباخ الإنسان الفرد إلى «أنا» جوهرية وأخرى عرضية، لم يدرك الحقيقة، وهي أن الإنسان ليس هذا ولا ذاك، بل هو كائن يحاول أن يملك نفسه كل ما حوله، فالأنا لا تفعل إلا بدافع منفعتها ولا هاتون أو دولة أو أي مؤسسة أخرى حتى ولا الحب عينه. كل هذه الأشياء ليس بإمكانها أن تلجم تلك الأنا.

أما من وجد هيجل وانحاز على رأسه فأوقفه على قدميه - كارل ماركس (1883) وبلعاقه فريدريك إنجلز (1890) - فقد دمر للهيجلية بوصفها حين نقي تعاهي الفكر والواقع، وحاول في أبحاثه التاريخية والاقتصادية إثبات مادية التاريخ والفكر. ولم يحتفظ ماركس من هيجل في فلسفته بأكثر من النهج الجدلي والنزعة الديناميكية الصاعدة على، التي تشغل بموجيها المجتمعات من الشاعية إلى الشيوعية، مروراً بالعبودية والإقطاع فالرأسمالية، ثم الاشتراكية. وعند ماركس أن الموضوع هو الذي يحدد الذات وأن المادة تحدد الوعي، وأن التاريخ هو تاريخ صراع الطبقات حول قواعد الوجود المادي للبشر.

بعيداً عن هذه الصراعات، وهي هدوء جامعة سويسرية، ظهرت مؤلفات مفكر من طينة جديدة لم يدع صاحبها أنه فيلسوف ولا احترف تدريس الفلسفة، ولم يكن طرفاً في نزاع

اجتماعي أو سياسي. كما أنه لم يتعرض لذهب فيلسوف سابق عليه ليرد عليه أو يحاشيه. لقد واجه الفكر الإنساني، كما رآه هو يتطور في تاريخ الإنسانية، فوجد أنه تسود هيمنة العقل والأخلاق على مختلف مقومات حياة الإنسان. واستنتج أن الكارثة التي حلت بالحضارة الإنسانية قد بدأت بظهور سقراط معه. بالاحتكام إلى العقل وحده، وشاهده على ذلك «ميلاد انقراضهيا من التوسقي، وفقدان الإنسان سيافته على ذاته برؤوسه الطباع القيم وأخلاق وعقائده كونه واقفته حريته.

ويشكل موقف فريدريك نيتشه (ت. ١٩٠٠) هذا حدا خاصا بين الحديث والمعاصر في الفلسفة لما كان الفكرة من تأثير بالغ الأهمية في سير الفكر الفلسفي الأوروبي القاري في القرن العشرين، الذي يمثل قطعة حادة مع الاتجاهات السابقة، سواء كان في الشكل أو اللغة أو المضمون. كما خالفت عن هذا الفكر جميع السمات «الكلاسيكية» والنظمية التي سادت من قبله، وهو الذي وصف نفسه بأنه «عاصفة هوجاء» أظاحت بكل ما قبل حول الإنسان.

لقد تفرّد نيتشه، استلا هذه اللغات القديمة، اليونانية واللاتينية وأدبها في جامعة بازل، بضراة حريته جميع قدراته العقلية والعاطفية والجسدية والتخيلية من كل القيود. ووجدت لغة خربت عن التماسك العقلاني لتفتح لذاتها **وإفكارها الخلق لا تقبل حدودا** يضعها لها التي منطلق أو واقع أو مالوف. لقد خرج من إطار الفهم الأكاديمي في إنتاج الفكر وعاطفيه معه متمسكا بنفسه لا يقبل الاحتواء في كنية لها كمن نوحها. كما أن روحه ابتكره في أسلوبه الحكيم والشذرات وصبرامة القول المتشعبة فكان لها وقع المظرفة على سامعها وفارها، إن حضور هذا الفكر بهذه الصيغ وبهذا الضخم عمل البعض على القول إنه نتاج إيمان شاذ قلب عليه المرض. في حين قال الآخرون إنه غيرية هذه لم ير التاريخ لها مثيلا.

يقع لكل من قرأ نيتشه أن يرد في فيه الرأي الذي يرد. لكن ما لا يمكن أن يتكره القارئ الجاد، عدوا كان أم صديقا لفكر نيتشه، أنه يشكل نقطة تحول في التفكير الفلسفي، ليس ببعده عن المنظومات الفلسفية فحسب وإنما بما أقدم على قوله وفيه السلاح كفي عما قيل من قبل في موضوعات فلسفية وأدبية أساسية.

لقد قيل الكثير في أطوار حياته ووصف أمراضه في محاولة لتطيل طروجه عن الماتوف، وإقيل أيضا أن لفرده لا يفهم إلا من خلال تربيته الدينية - وهو ابن فري برنسمانتي من لورينجن - وعدادته القدوة للمسيحية، وتأثير صداقته ثم قطعيته مع الفيلسوف الجبار ريكارد هاجنر (ت. ١٨٨٣)، وأخيرا أمراضه التي وصلت به إلى الهذيان، ومن ثم الجنون في السنوات الإحدى عشرة الأخيرة من حياته. وكذلك حاول بعض المحللين النفسيين الكشف عن غضايا وأبعاد علاقته وصداقته، ومن ثم فشله في الحياة العاطفية والجنسية. لكن هذه التعليقات

ليست أكثر من وصف خارجي لما عرف هذا الإنسان من أطوار وما مؤَّ عليه من أحداث، وهي - مثلها مثل جميع الشروحات الأتية من خارج ما كتبه فردية أو مجتمعة - لا تقدم تفسيراً مقنعاً للتفكر. على رغم بريق مظهرها العقلاني، إن نيتشه لا يصف إلا بفكره نفسه، ويغض النظر عن الرغبات أو التأكيد، وبالتالي أيضاً عن إخضاعه لمقاييس خارجية حتى لو كانت تخصصية مرسطة في منظومات علوم أخرى.

لم يلق فكر نيتشه اهتماماً كبيراً لدى معاصريه، فكتابه «ميلاد التراجيديا من روح الموسيقى» (١٨٧١)، الذي اعتبر صدى لتأثير فاجنر فيه، قد تم تجاهله، على رغم كونه تتبعاً فكرياً تحليلياً لظاهرة تراجع التراجيديا اليونانية بعد ما عرفت من ازدهار، حينما كانت موحدة وحدة فلسفة ومتأقعة مع الموسيقى، ثم أخذت في الانحطاط والانهيار حينما تغلغل داخلها الفكر العقلاني بتأثير انتشار الفلسفة. وفي كتبه الأربعة التالية، «تأملات لغير زمانها»، وهي كتب «فلسفة قبل الظهيرة»، كما يسميها، «إنساني - إنساني جداً» (مجلدان)، «الشفق»، و«العالم المرح»، وتُشيرت بين ١٨٧٦ و ١٨٨٢، وهي أيضاً لم تلق رواجاً مثلها مثل «ميلاد التراجيديا».

بلجاً نيتشه في مجلدي كتاب «إنساني - إنساني جداً» إلى لغة الحكم ليعلم الحروب على «الانحطاط» وأخلاقه وديانته، ثم يشجع اللغة «بإرادة المصادفة» (Der Wille Zur Wahrheit) لتكشف ديناميكية تحول في شكل الشكوك إبداعات سيكون لها الأثر الكبير في الفكر الأوروبي، وذلك بتدور اللغة التراجيدي في حجب جوهر الأشياء عن الإدراك والاكتفاء بظاهر الكلام من جهة، وفي إبداع عالم ثان قائم بذاته يلف إلى جانب الأول من جهة ثانية، عالم هو الواقع الحقيقي، إنه فعل خلق أتت عن إرادة ووعي الإنسان هو عالم المعنى الذي أبدعه الكاتب ووضعه تحت تصرف القارئ ليتناول هذا الأخير كمستقبل لبيده هو بدوره.

وحيثما يقترب نيتشه من الربط القائم بين القيمة والوجود يرى أن هذه الظاهرة للثقافة في الفكر الأوروبي هي في الأساس انحدار الإنسان إلى القهوية. يقال عنها إنها «الحقيقة»، لكنها ليست أكثر من جعاف جواررة من الحكم (...) حملت - وبعد استخدام طويل لها - شعباً ما على الاعتقاد الراسخ والمقنن والمألوف. إن الحقائق أوهام نسبنا أنها هي حقيقتها كذلك، كما أن الربط بين الوجود والقيم، بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، لا مبرر له^{١٤}.

وليس بجانز ألا يرى الإنسان الذي يولي الثقة لصحة الأحكام العقلانية أنه في الحقيقة خاضع لظاهرة أخلاقية. إن الأخلاق نسبية، ليس فيها شيء مطلق، كونها ليست ظاهرة عن الزمان، وهي أيضاً خاضعة للأوضاع الاجتماعية والتغيرات التاريخية. لقد وقعت الأخلاق في خطأ وتناقض فادحين حين أعرضت عن الأخذ بالأوضاع الأفراد والشعوب والتحول هي بيئة

بالتناقضات كونها تتجاهل تاريخيتها. وحول هذا الموضوع يبدل نيتشه قصارى الجهد ليقدم البراهين على أن الفضيلة، كل فضيلة، ما هي إلا نتيجة ممارسات متحيزة وأحكام مسبقة توارثتها الأجيال على مر الزمن.

ويرصف نيتشه في هذه المرحلة من تفكيره طريقا إلى الحجة في الأخلاق، كسائر عالم أنساب. فيجد أن ما كشف عنه التاريخ وعلم النفس من نواجع ومقاييس للأخلاق التقليدية يفرس الخلق منها ويرفضها. لذا راح ينزع الأنظمة عن أوجه الفضلاء والافتقار والخيرين والمتردين دون هوادة، معتقدا أنه بذلك يدحض كل زعم بتأسيس موضوعي للأخلاق، فهي غالب الأحيان يقيم وراء ما يقال عنه أنه فعل أخلاقي، دافع غير شريف، فيعلن أن الأخلاق هي جميع أنواعها وتجلياتها ما هي إلا ألغة الظاهرة للأنفعالات والاضطرابات. أما ما يدفع إلى الفعل حقيقة فهو تفكير عملي، الهدف منه تحقيق المنفعة بكل الوسائل، حتى لو كانت هذه الوسائل ملتوية، وعندئذ لا تكون القيمة والسلوك الأخلاقي إلا دربا ملتويا للوصول إليها، فما يقيم وراء العطف والشفقة - مثلا - لا يتعدى كونه دفاعا عن النفس، وليست محبة الآخرين أكثر من حب للذات.

أما كتاب «العلم اللوح» فمعظم أجزائه مخصصة لنقد الدين المسيحي، فيتهم نيتشه المسيحية بأنها أدلت الإيمان بعدما أقامت عقائدها على بقايا تصورات بالية ومتناقضة حول العالم. ويهتم نيتشه هجومه على المسيحية بالقول إن المسيحيين مرآبون، فهم لا يعيشون بموجب ما يعيشون بانهم مؤمنون به.

وقبل استكمال المرض وانزواء نيتشه بقرب أخيه في فايمار (من ١٨٨٩ حتى وفاته) كتب على مدى خمس سنوات تلك المؤلفات التي تبشر ببعاد عهد جديد مبني على أفكار جديدة تنصيح عنها عناوينها فيكتفي بها، وهي: «هكذا تكلم زرادشت» (١٨٨٢/١٨٨٥)، «ما وراء الخير والشر» (١٨٨٦)، «إرادة القوة» (١٨٨٦)، وقد نشر عام (١٩٠٦)، و«جنشياالوجها الأخلاق» (١٨٨٧)، «هكذا الرجل» و«المسيح الدجال» (١٨٨٨). وسيقع ظلم على هذا الرجل إذا عرضت أفكاره في هذه المؤلفات في إطار بحث مفتتح، إنها تتطلب موسوعة نيتشوية تقيه حقه، وهذا ما فعله من قام بعرضها وشرحها من أمثال مارتن هيدجر وغيره. ولكن لا بد من التوضيح كيف أن الروح الأساسية في تفكيره قد سكنت تقريبا في كل منها، بحيث يسهل رسم لوحة رؤيته لعهد وعالم جديدين.

يرى نيتشه أن مراحل تطور وإرتقاء الروح تتمثل في ثلاث صور تلي بعضها بعضا في تاريخ البشرية: الأولى: صورة الجمل، هو صبور ويعمل أفعال الأخلاق القديمة، لكنه لا يلبث أن يتحول في المرحلة الثانية إلى صورة أسد يصارع تحين القيم، والفضل ما يمثل فيه هو القول «أنا أريد». في حين تتمثل الأخلاق بالقول «يجب عليك» وهي الصورة الثالثة لتتحول الروح إلى طفل

يلعب المبدأ الخلق... يرمز الجميل إلى الاحتفاظ والأيدي إلى الروح الحرة مصارعة القيم القديمة، أما الطفل فيمثل الإنسان الأعلى صانع وواضع القيم، وهذا التطور بشخص المؤلف الحضارة الغربية واسما إياها بالمعدنية التي تعني عنده نفي القيم الداريجة والمعاني المتوارثة وكل ما رغب فيه الإنسان حتى الآن... وحينما يُعَلَّم مكان ذلك كله «القيم العليا» فإنه يلقي بها كل قيمة سابقة ويهدم بناء الكذب الذي شيدته الفلسفة السقراطية وما تلاها والديانة المسيحية. وتحمل الحضارة اليونانية - المسيحية هي نظره بنور العدم هي شئ مظاهرها وأزمنتها، هذا ما أفتره هو وما اعتقد أنه سبق به جميع معاصريه. ومن هذا الدمار ينطلق نحو بناء عصر جديد تصنعه «إرادة القوة» ويتحقق بفعل إنسان جديد هو «الإنسان الأعلى» وديناميكية لا تكل هي «العود الدائم».

ويعد البعض كتاب «إرادة القوة» وهو أضخم كتب نيتشه حجما، أهم ما ختم به حياته الفكرية كونه وصل به إلى الحلقة الأخيرة من تفكيره وإملائته، إنه لم ينهه ولم ينشره في حياته. وأثناء إعداده للنشر نشر بين أوراقه على ورقة دون عليها المؤلف: «كتاب هذه التفكير ولا شيء غير التفكير»⁽¹⁾. ونجد هنا حديثا عن العالم بكتيته. حيث إرادة الحياة هي إرادة المزيد من الحياة. والتصميم على تحطيم «ميثاقين»⁽²⁾، وإحلال «إرادة القوة» في مركز الفلسفة النيتشوية بأكملها. فيها تكتمل المصور الجديدة ونقل نقلة جذرية إلى نهايتها، وهذا في رأي هيدجر أهم ما أنجزه نيتشه في تاريخ الفكر الغربي، الذي أصبح لنا بالقول «إنه آخر ميثاقين في هي الغرب»⁽³⁾.

<http://ArchiveBeta.Bakhril.com>

أما «إرادة القوة» فهي فكرة خاصة بالإنسان وتصميم فعلها «إحلال القيمة» (Wertsetzung). ومن هنا يفهم لماذا وضع نيتشه لكتابه «إرادة القوة» عنوانا ثاقوبا جاء فيه: «محاولة لتقييم جميع القيم» والقيمة هي شرط الحياة. لا تكون الحياة حياة إلا بتقييمها، والحياة نفسها حياة كل موجود، فهذا كل أم كلية، قيمة كونه موجودا لا غير، الأمر الذي يعني بطبوع الإنسان أنه إنسان. هنا يشتد نيتشه عمقا شاع في عصره حول الحياة ونشأتها والحفاظ على البقاء أو الصراع من أجله وما شابه ذلك. الحياة عنده هي دوما سمو فوق الذات.... نعم إن القيمة هي شرط الحياة، لكن معنى القيمة ومسير وجودها هو أن تكون في خدمة الحياة، وما هو كذلك هو وحدة قيمة. وبهذا تكون الحياة بدورها وهي الشرط بالقيمة شرطا لها. إن الحياة ارتقاء. خروج إلى أعلى مما هي عليه. خروج نحو إمكانات عليا تضعها الحياة هدفا لها، إنها غير متحققة. ولكن يجب أن تتحقق. ويصلح الارتقاء أفقا، نظرة إلى المستقبل، نظما نحو مستقبل تتماهى فيه الحياة والقيمة كونهما لا يحملان طابع ما ليس هو فقط، بل ما يجب أن يكون.

يقول نيتشه: «القيمة هي وجهة نظر» (Gesichtspunkt)، أي ما يتجسه تعوده الوجه - حرفيا - كشرط لارتقاء كيان معتد ذي حياة قصيرة نسبيا موجود في صيرورة⁽⁴⁾.

نيتشه : خاتمة يوهان فريده ومانجر

وجهة نظر أو ما يتوجه نحوه الوجه فتفتح له الرؤيا أخذاً في الحسبان كل ما يراء وكل ما هو على علاقة بما يراء، ونفسى «وجهة نظر» أيضاً وبالدرجة الأولى أن القيمة هي لناظر ومن أجله، إنها قيمة في عينيه، أي بمقدار ما يراء هو وبمقدار ما يضعه هو فيها، وبهذا المقدار تصبح محط أنظاره، مقصده ومن ثم موضوع فعله، فالقيمة ليست شيئاً بعد ذاته يفعل بها هنا وهناك، إنما هي بمقدار ما تكون صالحة لأن تتحقق، وهي كذلك بقدر ما تكون هدفها يراء تحقيقه، تطلعا بعد ما يصبو المتطلع إليه، ما يوجه التوجه نحوه. وتعمل على «وجهة النظر» هذه قدرة تحول فكرة القيمة إلى تحليل، يكون في متناول حضور الناظر الذي تدفعه نزعة (Nexus) (جهد) نحوه امتلاكه («تحقيقه») أي نحوه إظهاره أو تحقيقه وتعميده... الرغبة أو النزعة التي هي في كل كلن حي هي التي توجه الاتجاه... لكنها لا تُحدد القيمة كنزعة أو رغبة بل إنها واضحة لذاتها وجهة النظر... هنا مولد القيمة وإحلالها كما وأساس قلب/ عكس جميع القيم السابقة.

الجديد الذي أرى به نيتشه في موضوع القيمة هو فهمها على أنها «وجهة نظر» بمعنى «ما بلغت الوجه نحوه»، وقد نقول مع هيدجر إنها قيمة النظر. هذا ما يحددها شرطاً للحياة، شرطاً للارتقاء.

ذكر نيتشه في تحديد القيمة كما ذكرنا قبل قليل أنها شرط الارتقاء بحياة كائن في صيرورة (Werdens). معنى الارتقاء واضح أما الحياة فليست ما يجب الحفاظ عليه، هي ما يجب الارتقاء به، لأن الحفاظ دون الارتقاء تهتك. كما أنه لا يمكن الارتقاء إلا بالانطلاق مما تم الحفاظ عليه، الطروح منه شرط ألا يرتاح فيه. وهذا معنى الصيرورة، هي ليست سباتاً أو تنابعا للحالات، ولا معنى تغير الأحوال ولا التطور أو التفتق. هي الصيرورة كل هذه المعاني... لكنها ليست إحداها ولا مجموعها... هي «إرادة القوة». وفي قاموس نيتشه - كما يرى هيدجر - وفي موضوع القيم وما يتعلق بها بشكل خاص، أن الصيرورة والحياة والوجود وإرادة القوة مرادفة بعضها لبعض. لذا يحق لنيتشه أن يقول: القيم هي ما وضعت إرادة القوة نفسها شروطاً لها... ولأول مرة تعي إرادة القوة ذاتها هنا على أنها علة ذاتها، إنها هي مبدأ ذاتها ولا مبدأ آخر يضع لها ذاتها من خارجها، كما يتضح ذلك جليا في إحلال القيمة... فإذا ما قيل بقيم سائدة أو مفروضة نوجب قلبها. إن قيمها عليها سادت قبل هذه الأونة على أنها وزدت من غلظ اللا حسي على الحسي، وهذا ما أقام إيتناهيرزفا حتى اليوم. أما ما يحصل منذ الآن فمساعداً فهو قلب جميع القيم، ومعه قلب كل ميتافيزيقا.

لربما يصبح الآن معنى إحلال القيمة أكثر وضوحا، إذا اعتبرنا أنه تحديد وتثبيت الشروط المستقبلية، الشروط التي تجعل الحياة حياة، والتي تعمل على الارتقاء بالحياة. وفي هذا السياق تنهم كلمة إحلال جديد للقيم بما تحتوي عليه من إعادة تقييم وقلب ما كان أو لا يزال

فإنما، والتقصود بالخطيئ هو قلب القيم الأفلاطونية - المسيحية، كونها يجب ألا تكون، فهذه القيم هي التي أعطت الحياة أفقا مشطرا، مقسما إلى عالم روحي وعالم حسي، ووضعت السعادة الحقيقية في العالم الآخر، وأعطت في العالم الحاضر، وادي البكاء هذا، العناسة والشقاء، وبموجب هذا الموقف، يكون الجواب عن السؤال الذي طرح في المسيحية: «ماذا علي أن أفعل لكي أكون سعيدا؟»، يكون بلسان نيتشه (وهنا قلب أو عكس الشائع): «كن سعيدا ثم افعل ما شئت»¹⁷.

إن السعادة ليست ثمرة/نتيجة العمل الصالح، على العكس، هي شرط له وكذلك الخلاص، ليس الخلاص نتيجة أو ثمرة للأعمال، وهو السبب السابق عليها، وهنا لا يعني أبدا إطلاق العنان لأن تفعل ما تشاء ونشتهي، كلا، فالإنسان محدد ومحكوم بالقول «كن سعيدا»، وهو قول سابق على كل فعل ويحدد قيمة كل فعل.

فالإنسان واضع القيم هو زرادشت: كامل الحرية بوجه القيم التقليدية التي كانت توجّه أعماله بمقياس قيمه، «الإنسان الأعلى، السامي نحو القوة والحيوية والسلطة أمام قطعتان البشر الضعفاء والخائفين، وسط هؤلاء الضعفاء يلف «الإنسان الأعلى، القوي، القادر على تحمل ثيمات حرته، إنسان يسمى (إن الحفاظ على ذاته والأرتقاء بها إلى أعلى وهو انقار على كسب القوة والسلطة، ولهذا الكائن هاجس دائم، شيطان (Dämon) يلزمه، يمثل لديه بفكرة «المود الدائم»، سيميش هذه الحياة ويعيشها قوة أخرى مترازا لا جد لها، أما محاولات ثبوت ذلك عند نيتشه، الذي حاول أن يقدم لها في كتابه «العلم والرجح» حججا منطقية وعلمية، فهي في حقيقة الأمر تبرير ذلك الإنسان - الذي سيميد تقييم كل القيم، فلا يقاس بعد اليوم خير أو شر إلا بمقياس خدمة تحقيق «إرادة القوة».

لم يكن لهذا الفكر التلق الطارج على كل ما سبته - على رغم تأثره ببعضهم من أمثال سبينوزا وشوبنهاور وآخرين - تأثير في معاصريه، فعلى أول مشرع أفكاره - مارتين هيدجر - الذي خصص له مجلدين من الشرح والتفسير، وقدمه على مدرجات جامعة فرايبورج على مدى فصول دراسية عدة، لم يتبعه إلا في بعض الاتجاهات الثانوية التي ظهرت في منحاء الخاص بهم الفلسفة اليونانية ولغتها وعصورها السابقة على سقراط، كما هي فهم جديد للميثافيزيقا من أفلاطون حتى إيمانويل كانط، أما وجودية هيدجر - وهي ليست من وجوديات كل من كارل يسميرز وجيزيل مارسيل وجان بول سارتر وغيرهم - فليس لنيتشه فيها أكثر من كونه حافزا نحو فكر جديد أصبح أحد تيارات الفكر المعاصر.

وجاء فتح أهواء الفكر النيتشوي وتأثيره في الفكر المعاصر على أيدي بعض المفكرين الفرنسيين الذين غدوا في الفكر المعاصر تيارات هي - بمقابل التيارات الأنجلو - أمريكية، وإن

نيتشه . عالم بين أدب وفكر

على تقيض منها- فتح في الفلسفة والأدب، وقد تفتت بتأثير منها إبداعات في أوروبا القارية وأمريكا اللاتينية وفي بعض البؤر في قلب العالم الأنجلو - أمريكي. وبعض البلدان الأخرى - آسيوية.

وهذا وبعد مرور قرن على وفاة نيتشه، نجده حاضرا حاضرا بارزا في الفكر المعاصر، حضورا لم يعرفه يوم كان حيا، فانتشرت أعماله وكثرت المؤلفات التي تكتب عنه والشروحات لحكمه، وهي ترد في كل التماسيات مطبوعة أو بأمانة، ويكفي أن يذكر أحدهم قولاً لنيتشه حتى يلتفت النظر ويؤجج نقاشا، كما أن لغناوين ومحتويات مؤلفاته وحكمه وقعا يحمل الكثيرين على طرح فلسفته أو الكشف عن دلالات كتاباته الأدبية أو سيرته الذاتية وتفاصيلها. ومن جهة أخرى، عرفت بعض الأوساط كيف تستغل فكره لتأسيس وإشهار نظريات فلسفية وأيديولوجية ذات أبعاد سياسية واجتماعية، كما فعلت النازية، لها هو هتلر يزور بانتظام الأرشيف الذي أسسه إليزابيث، أخت نيتشه، وعرفت كيف تحيط بهالة من الشهرة والأهمية. وفي هذا تصديق لقول نيتشه: «إن بشرا يولدون بعد وفاتهم».

ومع سقوط النازية نهى اسم نيتشه وما بقي حواله، ولبددت الأقوال والأفكار والحكم التي تبين بوجوده، وسرعان ما أعيدت إليه الحياة في النصف الثاني من القرن العشرين، حين أطله البعض شفيعا له وعمدة تفكير الوجودي والوجودي-الوجودي، إلى درجة أنه أصبح فيلسوف القرن التاسع عشر بلا منازع، وأصل الكلمة التي كانت ليجدل أو ماركس من قبل⁽¹⁾.

إن بعض هذه الأجواء قد أعادت فكر نيتشه أهمية بالغة حينما ألصقت بالفكر الفلسفي الكثير من مكتسيات وإنجازات علم النفس المعاصر، وفي علم النفس التحليلي بشكل خاص، ولا غرابة في الأمر لأن عودة مثالية إلى مؤلفات نيتشه وما كتبه عنه كبار معلمي هذا العلم واستخدامه من قبل تلك الأجواء، تؤكد الإفادة الكبيرة التي أوحى بها فكره إلى علم النفس التحليلي وتأثيره به، لها هو سيجموند فرويد يقر في رسالة مؤرخة في سنة 1901 بأنه «مشغول بقراءة نيتشه»، وتظهر مؤلفات فرويد تطابقا بين علمه وفلسفة نيتشه في أمور أساسية، منها الأهمية التي أولاهما نيتشه «للأفعالية»، و«الجنسية»، وكذلك «آلية الكبت»، وعلى الرغم من حرص فرويد على إبعاد ما يوحي بأنه تأثر بهذه الفلسفة، إلا أن شهادته تؤكد اطلاعه الكافي عليها، وإن يكن بطريقة «زلة اللسان»، يقول فرويد: «أما نيتشه، الذي كثيرا ما تتعاطف مشاعره ونظراته بصورة مذهلة مع النتائج المضنية للتحليل النفسي، فقد تجنبتة طويلا، ولم يكن يرجع ذلك إلى المسبق (أو الأولوية) بقدر ما كان يرجع إلى حرصه على المحافظة على حريته»⁽²⁾.

وأما ألفرد أدلر (ت. 1927) مؤسس علم النفس الفردي، فهو أكثر قربا وتأثرا بفكر نيتشه، لا سيما فيما يتعلق بتحليل «الشعور بالنقص»، وتبعاته على حياة الفرد والحياة الاجتماعية.

ومعروف أن أدلر يعطي ذلك الشعور أهمية بالغة فلما منه أن سعي الإنسان الدائم إلى إكمال شخصيته أت من هذا الدافع الذي يحركه طموح الإنسان إلى القوة أو «إرادة القوة» ويوافق أدلر في مقدمة كتابه عن الشخصية العصبية على أن فكرة «إرادة القوة» هي التي يندرج تحتها الليبنز والدافع الجنسي والميل إلى الانحراف أيا «كان مصدرها جميعا» ، إن «إرادة القوة» و«إرادة الظهور» عند نيتشه تتطوّران على جوانب كثيرة من رأينا^(٢٢٤).

ويظهر تأثير فكر نيتشه في علم النفس التحليلي في أعمال كارل جوستاف يونغ (ت. ١٩٦١) الذي كتب قبل وفاته بأشهر قليلة إلى أحد رجال الدين الأمريكيين يقول: «إن تقديم تقرير مفصل عن تأثير أفكار نيتشه في تطوري العقلي لهمة طموح تتخطى حدود فكري» فقد أمضيت شبابي في الدينة التي كان نيتشه قد عاش فيها فترة من حياته وعمل في تدريس اللغات القديمة في جامعتها. وبذلك شبّهت في جو لا يزال يرتجف تحت سطوة مذهبه» على الرغم من أن هجماته كانت تلقى مقاومة شديدة. لم أستطع أن أتجذب الأثر الذي أحدثه إلهامه الأسيل في نفسي وشعني إليه بقوة. فقد كان يتميز بالإخلاص والصدق اللذين لا يمكن أن يدعيهما عدد كبير من الأساتذة الأكاديميين الذين يهتمون بمظاهر الحياة الجامعية أكثر مما يهتمون بالحقيقة. والأمر الذي أثر في أعظم تأثير هو القول بزيادة شدة وتقدير «الدين المسيحي» ، هذا النقد الذي أصبح في الفلسفة مكانا للمناقشة المتوقفة من حيث هي دافع أصيل على التفكير. شعرت أن «تأملات» لير أو «أولها» قد طغت عيني أما «سلسلة الأخلاق» والعمود الأبدي» فكان حقيقيا من إلهامي أهل. واستطاعت أحكامه السيكلوجية التفادى أن تبحرني بصورة عميقة بما يمكن أن يحققه علم النفس. وعلى الجملة كان نيتشه بالنسبة إليّ هو الإنسان الوحيد الذي قدم لي في ذلك العصر إجابات كافية عن بعض الأسئلة والمشكلات الملحة التي كنت أشعر بها أكثر مما أفكر فيها^(٢٢٥).

وفي دراسته للمصفاة حول تأثير نيتشه في كبار علماء النفس التحليلي الثلاثة، يعمل عبد الغفار مكاوي إلى قول حول العلاقة بين فكر نيتشه ويونغ، وهي تطبيق ولو بدرجات متفاوتة على العالمين الآخرين، «ولا يفت الأمر عند هذه التصوص وأشباهها لبيان تأثير نيتشه في يونغ. فالتواقع أن يربط هذا التأثير بشخصية نيتشه ونمط» حياته وتفكيره، بل وأحلامه ورؤاه لتخلل كتاباته من بداية حياته إلى نهايتها. ولا شك في أنه كان صادقا كل الصدق عندما قال في كتابه الشهير عن سيكلوجية اللا وعي ١٩١٢: «إنه قد بدأ حياته طبييا تقريبا وعقليا» ، ولكن نيتشه الذي أعده إعدادا لعلم النفس الحديث (سيكلوجية اللا وعي، المجلد السابع من المؤلفات الكاملة، ص١٢٨) ، «ولولا ضيق المقام لتعرضنا لتجارب» الديني، التي مر بها الفيلسوف وعالم النفس في صباهما وشبابهما، إذ التحدر كلاهما من أصل قسيس، ووجد نفسه محاطا بعلماء اللاهوت، الذين عجزوا عن الإجابة عن الأسئلة التي أراقتها^(٢٢٦).

نيتشه ، فاعل بين دينية ومعارف

وواضح أن تأثير نيتشه في مؤسسي علم النفس التحليلي لا يمكن أن يعطى حقه كاملا في إطار هذا البحث، كونه يرد في سياق تأثير نيتشه في اتجاهات في الفلسفة المعاصرة التي عمل كثير من معلميها على إدخال معطيات ذلك العلم على الفكر والأدب، من أجل إثبات الواقع الإنساني وإعادته إلى واقعه الفردي والاجتماعي والتاريخي.

إن ما جعل نيتشه أكثر المفكرين الألمان تأثيرا على امتداد القرن العشرين وأغلبهم مقاومة للتخصص ضمن قوانين أو الاتسواء تحت اسم «الفلسفة بمعناها التاريخي، أو الالتزام بمنهجية معينة، قد أثار اهتمام مفكري هذا القرن وشق لهم مسالك جديدة شكلت - مع التيارات الأنجلو - أمريكية - فلسفة القرن العشرين، لا سيما الوجودية واليهودية والحضورية التفكيكية، سواء تجلّى ذلك في فلسفة اللغة أم في الفلسفة السياسية أم في الأخلاق أم في التاريخ والأدب أيضا، يقول أحد الباحثين في فكر ميشيل فوكو «ترى أغلب التيارات المعاصرة فيه (نيتشه) قلبا عميقا وجذريا للمشروع الفلسفي، وإعادة بناء الإستراتيجية التأويل وإرساء لممارسة جديدة في النظر والتفكير، ذلك ما يبدو جليا لدى كل من ريكور وفوكو ودلوز وكولوسوسكي وباطاي. ثم يتابع «ومن الجلي اليوم أن العديد من التوجهات الفلسفية القوية، تتخذ من نيتشه نموذجا، خصوصا لدى ما أصبح يطلق عليه بعض التسرع مشهورات ما بعد الحداثة»^(١٢).

ومن جهته يلاحظ برنيس هابرماس أن فلسفة نيتشه «تحتوي على إمكانات النقد الجذري لعقلانية عصر الأنوار ومعلومتها للسلطة على الفكر» يؤكد ذلك هابرماس حيث يقول: «إن نقد نيتشه للحداثة قد تواصل في اتجاهين: (أ) من جهة) «البحث للمشكك الذي يجتهد في الكشف عن انحراف إرادة القوة وثورة القوى الأرتكاسية وتكون العقل التمركز حول الذات، باستخدام مناهج الأنثروبولوجيا وعلم النفس والتاريخ، ذلك ما نجده لدى باطاي ولاكان وفوكو. ومن جهة أخرى، الناقد المتخصص بالهياكلية، الذي يدمي معرفة خاصة ويتتبع مسار فلسفة الذات حتى أصولها قبل السفراطية : إنه الاتجاه الذي يريده هيدجر وديدا^(١٣).

وأكثر ما يتجلى فيه حضور نيتشه في الفكر المعاصر، وهو في الحين ذاته أكثر ما يمكن أن يقال عنه إنه «فلسفي»، حتى لو جاء في أقوال لا يحتويها مطلق أو منهج محدد أو منظومة متسقة ومتناسكة، هو رفضه اختزال الوجود في المفهوم، الظاهر في تحول مبدأ الهوية المنطقي إلى مبدأ النطولوجي، ثم إخضاع الواقع للحكم المنطقي، وجعل الفكر موجها بما قالته الهياكلية في الوجود المثالي الشعالي، المتماهي مع ذاته.

ولا شك في أن موقف نيتشه من القيمة يتردد وأو بكثير من الانكشاف المفرد من علم النفس الوصفي والمواقف القروضة، لدى جان بول سارتر في «الوجود والعدم»، إن سارتر يجعل القيم ولادة إحيائها بفعل الإرادة ملكا يوقف السيد رف التحمل، حينما يطلق عليه النار، لقد نادى نيتشه بعدمية تعني «قلب كل القيم القائمة حتى الآن»^(١٤)، إلا أن «القلب» يعني أكثر مما يعنيه

إحلال قيمة جديدة مكان القديمة أو عكسها وعكس الموقف ملوها وتقويمها (Wortes). ولا يمكن لهذا المبدأ أن يقوم في ميدان عرفت فيه القيمة وقامت عليها، إنه ليس العالم غير الحسي الذي أضحي دون حياة عند نيتشه. ومن هنا يصبح العدم «المثل الأصلي للحياة فائقة العس»^{١٣١}.

ويكون تاريخ العدمية الذي نادى به نيتشه تاريخ التقيم. إن الأهداف والمثل العليا، كل هذه ما هي إلا مفاهيم قبل كونها قيمة، كما يرى- وبالتالي فإن «الخطوع للأخلاق ليس في ذاته أخلاقيا» كما يدعي في «جينالوجيا الأخلاق».

لربما الطبع تأثير «آخر ميتافيزيقي في الغرب» (...) الذي استيق العصور الحديثة (...) والذي يتأويل فكره تتم قراءة الفكر الغربي بأجمعه - هذا ما يقوله هيدجر في فكر نيتشه - في محاولته لتدمير الميتافيزيقا بكل مبادئها وأشكالها ونفي مضامينها إلى خارج اهتمام الفلاسفة كي «يحل محلها قدرة الإنسان وفعل إرادته وإعلاء ذاته إلى المركزية التي تعود إليه». فقد ادعت الفلسفة السابغة أنها تمكك الحقيقة بعد أن كشفت عنها هي المفاهيم وأطرها هي قوانين التطق، وحددت لها منطلقا واحدا هي التماهي. فلما منها أنها تضمن بذلك تحقيق القيم والسعادة. بينما يحقق نيتشه «قلب هذه الآراء» ليس في نصب تقويض لها. وإنما في البعد عنها والخروج الكامل من أجواء إشكالياتها، بإظهاره كيف أوهام المعرفة الحقيقية التي تدعي التغلب على كل شك وإبعاد كل يقين لا تقوم هي بأحتمال أن هذا اليقين يمكن الإيمان من تحقيق الفضيلة وبفوق السعادة. كان ثمة انسجاما مسبقا بين الواقع ومطلوبات الكائن الإنساني. إن كل ما جاء من قبله فراء في رأيه، بني على تصور الأخلاق والعقلانية كعاهية للعالم وهي هذا الأمر بالذات أساس لظهور الوجود الإنساني نحو وجود ديني - لاهوتي. فيه تزواج بين الميتافيزيقيا والمسيحية كما يظهر في تاريخ الفلسفة. ولا يرى نيتشه للفكر مستقبلا إلا في العودة إلى ما قبل سقراط، في الفيلسوف «الفنان والطبيب». في الوحدة بين الحياة والفكر. حيث لا يكون الفيلسوف «خاضعا» وهو «مشرع» ولا «ميتافيزيقيا» وهو طبيب ولا «استاذ» وهو «شاعر»^{١٣٢}.

إن رفض الفلسفة بشكل مطلق هو موقف يستحق دوما الاحترام، لأنه يعنوي من الفلسفة على أكثر مما يدرك رافضها^{١٣٣}. وحينما أراد نيتشه ألا يكون فيلسوفا، بل هدام للفلسفة، فتح لها بهمة تأويل فكره، على غرابته، أبوابا انطلقت منها اتجاهات جديدة في فلسفة القرن العشرين.

1. عيقل، ج. ط. معاصرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد القادر (إمام)، القاهرة، 1986، ص 79.
2. المرجع السابق، ص 11.
3. المرجع نفسه، ص 17.
4. المرجع نفسه، ص 79.
5. المرجع نفسه، ص 87.
6. المرجع نفسه، ص 96.
7. المرجع نفسه، ص 116.
8. نيثله، ف. - نيثله، ف. - الأعمال الكاملة في 2 مجلدات، طبعة شريفة، مولين، 1990، ط 2، 1992.
9. المرجع نفسه.
10. عودجر، مارتن، نيثله، المجلد الأول، ص 171 (النص الألماني).
11. المرجع السابق، ص 171.
12. المرجع نفسه، ص 11.
13. راجع كولر، يوليف، من كان نيثله؟ منشورات إنترنشنال، يونيو 2000، ص 2 - 8 (النص الإنجليزي).
14. ورد في: مكاري، عبد الغفار، شعر وفكر، القاهرة، 1997، ص 229.
15. المرجع السابق، ص 229.
16. المرجع نفسه، ص 229.
17. المرجع نفسه، ص 229.
18. ولد أباه، العميد، التاريخ والمنطقية الأولى، نيثله، فوكو، دار الطبعة العربية، بيروت، 1991، ص 14 - 19.
19. ورد في المرجع السابق، ص 14.
20. عودجر، مارتن، معاصرات، ط 2، كولومبيا، فرانكفورت، 1980، ص 229 (النص الألماني).
21. المرجع السابق، الموضع نفسه.
22. ولد أباه، العميد، المرجع المذكور، ص 81 - 82، حيث يعرض المؤلف آراء كل من كارل لوبيت وجيل دولوز في فكر نيثله.
23. عودجر، مارتن، نيثله، المجلد الأول، ص 171.

ARCHIVE

فوكو : البفريات منور أم فتر فف الفاسفة ؟

د. عبفا الرافمن الفلفلف (١)

«لقد الفلفلفنا لأنفسنا شفا أفر...
هوى وولعا فففا، إفا الولف بالففوم،
رفما ساسففا الفلف... فذا الفلف
الساف لكل فلف هو الأساس والفلففة
الفف فلفلف منها ففرفا الفرف ورفومف
لفلفة فاففة».

«مفشلف فوكو».

فف الفلففة لا فففا إلى فف، ففرففا أن فلف فلف فلفف لإففاة الإفاة
إلى سؤالف فففا. وهف فرفف ففالففة، فففاة، فرفف الفلففة أن فففاة فف الفف
الوافف أو الفففة الفاففا، ففرففا ففرفف فاسفمرفر الففلف، الأففا ففرفا
فوففا الففرف، ففاظا على إفاة الفلف وفففا لا سفمرفرففها وفففاها، لفا كان
فارفف الفلففة فارفف فلففاة وفففاة وففرفا إفسففة فففاة فففاها
الففلف وفففاة الففلف، فففاة الففلف الساف فاففاة على افففاة الفلف
«فلفف فف الفلففة».

فان أففاة الفففة فففاة مع الفلففة الفلففة وفففاة فففاة فففاة فففاة فف
فنافف الفففاة لاف ففاة ففلف فوكو، الفف فافا فففاة لاففاة فففاة فف
الفلففة، ففان الففوكففة سففرفا لها لفففف فوكو لففاة شفا أفر «هوى وولعا
فففا...» ففا الفف اففلف من ففرفا الفرف «رفومف لفلفة فاففة» وففلف فففاة
سففلف فففاة فاففاة فففاة... ففا الفف فففاة أن فففاة الأففولوففاة فف فف
فنافف فف فف فف فف الفلففة ؟

(١) أسفا الفلففة فاففاة الفرف.

البنوية

لمست البنوية Structuralisme مدرسة فلسفية أو منهجية خاصة بالمعرفة، بل هي اتجاه فكري أصبح ينفذ جميع للمبادئ، حتى أنها مكثت فروع ودعامة الفكر الأوروبي المعاصر، مصدرة رجّة لم يكن يعلم بها مؤسسها الأول فرديناند دي سوسير، الذي عمل على تحديد موضوع علم اللغة، تمايز بين اللغة والكلام واعتبر اللغة نسقا منظما من العلامات، مؤكدا مفهوم «النسق» الذي يتكشف في دراسة العلاقات الداخلية للغة، وفي تحولات هذه العلاقات⁽¹⁾.

استنادا إلى فرديناند دي سوسير Ferdinand de Saussure قام كلود ليفي شتروس Claude Lévi-Strauss بتطبيق مبادئ علم اللغة على الظواهر الثقافية، واعتبر أنه بإمكان المنهج البنوي أن يلعب دورا في العلوم الاجتماعية، يعالج الدور الذي لعبته الفيزياء النووية بالنسبة لجعل العلوم الدقيقة⁽²⁾.

فإن رأي دي سوسير في العلامة اللغوية وحدها بين الدال والمدلول، فإن ليفي شتروس يرى في الظاهرة الثقافية علامة معينة قائمة على وحدة الدال والمدلول أيضا.

ومن جهته اعتمد جاناك لاکان Jacques Lacan على مفهوم البنية في مجال التحليل النفسي، معتبرا اللاشعور بنية شبيهة ببنية اللغة، وأن اللاشعور من شأنه أن يؤدي عمله الوظيفي تماما كاللغة، فليكون بذلك البعد الثوري دفاعة التحليل النفسي أن يكشف عن حقول الذات الإنسانية⁽³⁾.

أما صاحب «حقريات المعرفة» "L'Archéologie du Savoir" و«الكلمات والأشياء» "Les Mots et les Choses"⁽⁴⁾ فقد استمد بدوره مفهوم البنية ليدرس تاريخ المعرفة، بعد أن أفضى من التاريخ مفاهيم التواصلية والاستعمارية والتشايخ، لأن دراسة المعرفة، بنويها، لا تستقيم في تناسلها التاريخي، كما أنها لا تستقيم كعلم مقارن، يبحث في تمايز العلوم في مدارها التكويني، بل تتم هذه الدراسة وفقا لقواعد «الحال» أو لقواعد البنية الخفية القائمة في تاريخ العلوم⁽⁵⁾.

فوكو والبنوية

لم يبق فوكو معزولا عن الحركة البنوية التي غزت الثقافة الفرنسية خلال الستينيات، بل إنه انتقل من موقف الإعجاب إلى موقف التنبه لبعض أطروحاتها، فاعتداء بالساتيات التي أولت أهمية كبرى للنسق، واستنادا إلى تأويل الحديث في التحليل النفسي، واعتمادا لبعض أبحاث ليفي شتروس يستكشف فوكو اللاشعور الكامن في العلم والمعرفة، ففوكو يزيح النقاب عن «النسق» الخفي الذي يوجه العلوم والمعارف، وإن ركب فوكو انتشار البنوية فكريا ونظرية وأيديولوجية وعلمية، وإن غدا واحدا من

اقتطاعها على شائكة كلود ليفي ستروس في المجال الأنثروبولوجي. وجاء لاكان في التحليل النفسي. ورولان بارت Roland Barthes في النقد الأدبي. وعلى الرغم من أنه انساق لها، إلا أنها لم تعمل في نظره منهجا جديدا فحسب، بل اعتبرها نوعي المعرفة الحديثة المستنطق والفيلسوف^(١٢). فلفظ تفكير لها ولافتكارها ولتأملها. وهو الذي سيكتشف أن البنيوية التي ألهمت كتبه الأولى ظلت على ما يبدو دون مستوى طموحه في التفكير، حتى أننا نراه يقتل في خطوات نيتشه Nietzsche وبيديغر Heidegger في التفويض الجذري لأسس النزعة الإنسانية.

مهما يكن من أمر، فالنتائج الأركيولوجية الفوكوية لا يختلف في جوهره كثيرا عن المنهج الأساسي للبنيوية باعتبارها محاولة لإثبات الفكر، بوصفه ميلا لا تبيح المعرفة في وضعيتها الخاصة فكيف فكيف، أي فكيف يثبت لثقافتنا من حركة الممارسة الخطابية واللغوية.

فوكو، وهو يسعى إلى تحرير الخطاب من مختلف مجالات المعرفة ومن كل أغراض ذاتية أيديولوجية، فإنما هو يروم تحرير الخطاب من كل اعتبارات ذاتية ومن كل أشكال سلطوية. لذا يقترح تحليلا بنوييا للخطاب بمعنى بدراسة العلاقات القائمة بين عناصر الخطاب التي تكون في مجموعها نسقا. ويعمل فوكو على إزالة النقاب وعلى استكشاف هذا النسق الخفي الذي يوجه العلوم والمعارف^(١٣). وهذا المنهج الاستكشافي هو ما علماء بالأركيولوجيا، فكيف تعمل الأركيولوجيا كدراسة للخطاب الجوهري؟ ما دلالة الأركيولوجيا؟ وما الذي يميزها عن التراجع الوسطية الأخرى؟

<http://Archivebeta.Bakhr8.com>

في دلالة الأركيولوجيا ومعارفها

أطلق فوكو اسم «الأركيولوجيا» Archaeologie على منهجه. وهو مفهوم ظهر للمرة الأولى في تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، وكان عنوان المبادئ Naissance de la Clinique يعمل في طبعته الأولى عنوانا فرعيا هو «أركيولوجيا» «النظرة الطبية»، وكذلك الأمر في «الكلمات والأشياء» Les Mots et Le Choses، حيث حمل عنوانا فرعيا هو «أركيولوجيا العلوم الإنسانية». فما دلالة هذا المصطلح الذي ضمنه فوكو مختلف أعماله؟ يعملنا لفظ أركيولوجيا Archaeologie إلى فكرة الحفريات Fouille أيحي لنا بافتراض وجود وقائع خفية ومتوارية يستوجب على الفلسفة فكها رموزها. إلا أن سرّام فوكو ليس ذلك البتة. لأن الأركيولوجيا تتعارض والتأويل^(١٤). وأوست هي أيضا بالبحث الميتافيزيقي، لأنها لا تبحث في الأصول الأولى ولا تتقصى البدايات.

معروف أن الأركيولوجيا فرع علمي يعني بدراسة الحضارات القديمة. لكن فوكو يستخدم هذه التسمية بشكل مغاير ومختلف. لقد استعملت هذا اللفظ للدلالة على وصف الوثيقة، ولم قصد به مطلقا اكتشاف بداية ما أو الكشف عن عظام ربيعة^(١٥).

هوكو، التاريخيات هوكو أو غير ذلك المصطلح؟

فالأركيولوجيا لا تنمى والجيولوجيا (Geologie) (وصف البدايات والتاريخ)⁽¹⁷⁾ وإنما هي تحليل للعمارة الخطائية (قواعدها - شروطها - مبادئها) يقول هوكو: «من هنا يبرز مشروع وصف الأحداث الخطائية، وهو وصف يتميز بكيفية واضحة عن تحليل اللغة»⁽¹⁸⁾، ففكر هوكو يعتمد إلى تحليل أحداث الخطاب.

يتساءل هوكو: كيف يحدث أنه خلال بضع سنوات تتوقف ثقافة ما عن التفكير بالطريقة التي درجت عليها سابقا، وتشرع في التفكير في شيء آخر وبطريقة أخرى؟ كيف أمكن للفكر أن ينسحب من تلك الشواطيء التي أقام فيها سابقا، وكيف أن ما كان يعد، وإلى زمن قريب، يقينا راسخا في الفضاء المعني للمعرفة، ينقلب إلى خطأ وخرافة ويهول، وإلى أي حديث أو إلى أي قانون تخضع هذه الانتقالات التي تجعل الأشياء فجأة تترك وتعتج وتصلف بكيفية مغايرة لما كانت عليه من قبل؟⁽¹⁹⁾

لا يجد هوكو إجابة عن هذه المسألة إلا في مدلول «أركيولوجيا» ذلك المفهوم الذي ضمته في كل كتاباته: «مجال المبادئ» أو «أركيولوجيا النظرية الطبيعية»، «الكلمات والأشياء» أو «أركيولوجيا العلوم الإنسانية»، واستعمله كمصطلح رئيسي لألف واحد هو «أركيولوجيا المعرفة». والمصطلح مشتق من اللفظ اليوناني «أركيه» Arche أو «أركيوس» Archaios، بمعنى «القديم» و«القوس» Logos العلم/الخطابة/التماسيح/الخطابة. هذا المفهوم إلى فكر العنصر والنشأ والتنبأ⁽²⁰⁾.

وهو يوضح: هوكو، مفصلة من هذا المفهوم بكلمة: «لقد استخدمت مفهوم (أركيولوجيا) في معنى مجازي لأدل به على شيء يكون هو الأرشيف، وليس إطلاقا اكتشاف بداية ما أو إحياء رفات الماضي الميت»⁽²¹⁾. وعن مصطلح أرشيف (Archives) يقدم لنا في هذا السياق تعريفا فيقول: «ما سأسميه أرشيفا، ليس هو مجموع النصوص التي احتفظت بها حضارة ما، ولا مجموع الآثار التي أمكن إتقانها من التلف، ولكن مجموع القواعد التي تعدد داخل ثقافة ما ظهور واختفاء الخطابات، استمرارها وتلاشيها»⁽²²⁾.

نتجح إلى الخطأ حين نذهب بنا اعتقادنا إلى وجود أمضى علاقة بين الأركيولوجيا و«علم الآثار أو التاريخ». وهذا ما يلج عليه هوكو، ففوكو لا يبحث عن الآثار الفائرة في مجال المعرفة لتعيد بناء ماضي المعرفة الإنسانية. وإنما هو يبحث عن جملة القواعد كشرط إمكان ظهور المعارف في فترة تاريخية معينة لتقضي أثر ذلك.

الهدف الأركيولوجيا إلى الكشف عن القواعد المصورة لتشكل الخطاب في حقبة تاريخية معينة، فهي محاولة للكشف عما يسميه مجموع الشروط القبلية التي تجدد نمط وجود الخطابات المعرفية في فترة تاريخية معينة، وهي ثقافة معينة، والكيفية التي توظف بها تلك الخطابات في الممارسات وهي الملوكة: «لا تسعى الأركيولوجيا إلى تحديد الخواطر والأفكار والتتملات والصور والموضوعات

والهواجس التي تختفي أو تظهر في الخطابات، بل تعدد هذه الخطابات نفسها باعتبارها ممارسات تخضع لقواعد معينة¹⁹.

فهو لا يدرس الخطاب بوصفه مجموعة من العناصر المحملة بالدلالة، تحمل إلى قضايا ومضامين ومقاصد أسستها الذات، كون المعرفة، إنما هي سيورة من دون ذات.

إن الممارسة الخطابية لا تحيل إلى الذات، بل هي قواعد موضوعية وتاريخية محددة زمنيا ومكانيا، تحددها الموضوعية الوظيفية المنطوقية أو الخطابية، فالممارسة الخطابية تتعلق بالخطاب وبوظيفته على خلاف الممارسات غير الخطابية التي ترتبط بالواقع البراكسيستي. وهو ما يشير إليه هوكو في قوله: «الممارسة الخطابية تعنى بالخطاب، أما الممارسات غير الخطابية فتعنى بالنواحي المادية»²⁰، الأمر الذي لا يدعنا نصنف هوكو ضمن النحور البنوي للخطاب، إن الوصف الأركيولوجي يصف أشكال ظهور الخطاب، وإنجاسه، والكيفية التي يمارس بها. ولا تعنى الأركيولوجيا بمضامين الخطاب، وإنما تعنى بما يشكل الخطاب من إنجازات وممارسات كلامية ومنطوقية تخضع لقواعد ومبادئ إجرائية خاصة بها.

الأركيولوجيا وتاريخ الأفكار

يعمد هوكو إلى تعبير منهج من «تاريخ الأفكار» ويسمى إلى إبراز وجه اختلاف التحليل المنهجي عن المناهج الوصفية لذلك التاريخ، كما الذي يمكن للحضرات أن تقدمه بالنظر إلى ما لم يكن

بإمكان المناهج الوصفية الأخرى أن تقدمه

تاريخ الأفكار هو علم اللغات الخادعة والآثار الموهبة والموضوعات الفكرية غير المرتبطة، فهو تحليل للأراء، أكثر منه تحليل للمعرفة، تحليل للأخطاء أكثر مما هو تحليل للحقيقة، تحليل لا لأشكال التفكير بل لأنواع العقليات²¹.

يعنى تاريخ الأفكار بدراسة الفروع المعرفية وبناوئها. فكأسلوب هي التحليل يتمحور هي الحقل التاريخي للعلوم والآداب والفلسفات، ويعنى بوصف المعارف ويعمل على استكشاف التجربة البديهية المباشرة التي يدونها الخطاب، يتبع نشأة وميلاد المنظومات والأعمال الفكرية، ويمرر كيفية تكوينها وكيفية انحلالها وتفككها.

إن تاريخ الأفكار ليس إلا نمطا معرفيا يعمد إنشاء التطورات الخطابية المتعاقبة للتاريخ، ويعنى بالبيادلات التي تتم بين الياديين المعرفية، وبهجرة الأفكار بعضها بين بعض لإبراز كيفية انتشار المعرفة العملية وميلاد المفاهيم الفلسفية.

إن تاريخ الأفكار ليس أكثر من فرع معرفي تتداخل فيه المناهج والطرق، تاريخ يريد تحليل الولات الصماء والتوافقيات البعيدة في القدم، والتفجرات الظاهرة والذكوونات

إن تقسي تاريخ الأفكار، البدايات والنهايات والعناية بوصف ضروب الاتصال المهمة، واللون المودع، وإعادة إنشاء التطورات الخطية المتعاقبة للتاريخ⁽¹⁾.

فالتحليل الأركيولوجي يهتم بالاتصالات ويضرب الظهور والتلاشي. وبالتالي يميز فوكو عشرينه عن تاريخ الأفكار، الأركيولوجيا تخلق مطلق عن تاريخ الأفكار. ورفض منهجي أسلمته وطرقه، ومحاولة لإقامة تاريخ آخر لما قاله البشر⁽²⁾.

هذا التاريخ المغاير الذي ابتدعته الفوكوية إنما هو تاريخ الحاضر، وليس معنى ذلك أن فوكو ينكر التاريخ وينكر له. وإنما هو يستنكر تلك الرؤية للتاريخ، القائمة على التواصلية وعلى سيادة الوعي والذات، وفي ذلك يقول: «ليس اختفاء التاريخ، بل انقراض ذلك الشكل من التاريخ الذي كان يحيل ضمنا وبرمته إلى النشاط التركيبي للذات»⁽³⁾.

يتعارض المنهج الأركيولوجي حتماً ومنهج تاريخ الفكر من ناحية الموضوع وأساليب التحليل، لا بل في المفاهيم، وحتى في الأهداف، بوصف الخطاب يعارض ومنهجية تاريخ الفكر... فتحليل الفكر هو دوماً وباستمرار تحليل يسعى إلى البحث عن المعنى الحقيقي وراء المعنى التجازي، يبحث عما وراء الخطاب، أما تحليل العقل الخطابي، فيبحث وجهة أخرى مغايرة، همه الأساسي هو التعامل مع المنطوق ككلام قائم بذاته لا يحول إلى مستوى آخر، والنظر إلى ما في خصوصيته وتميزه كحدث لا أصول له، وتحديد شروط وجوده⁽⁴⁾.

هذا التعارض ذاته هو الذي يميز منهجية فوكو في دراسة للخطاب، الأمر الذي يدفعنا إلى القول أن فوكو يهدف للتحلة الاستثنائية الجديدة تقدم تحليلاً جديداً للخطاب، مختلفاً ومتمايزاً عما يقوم به أي علم لتاريخ الأفكار.

في سبيل المبدأ، *Naissance de La Clinique*⁽⁵⁾، بروم فوكو - وهو ما يذكره في مقدمة الكتاب - إلى اختيار منهج جديد مغاير لتاريخ الأفكار الذي يتسم بالقياس واللاوضوح، إنه «دراسة بنوية تحاول داخل كثافة التاريخي قراءة وفك رموز التاريخ نفسه»، وأثناء التمهيد لذلك ينتقد المنهج التقليدي الذي ينحصر براه في التأويل والشرح. ويفترض خصوصية وبراء في الموضوع، تتطلب منا أن ننفذ إليها ونجليها لنقاس خصوصية النص بمدى سعة معارف قارئها، فبدلاً من ذلك يقترح فوكو تحليلاً بنوياً للخطاب يجاوز اعتبارية الشرح ويعنى بدراسة العلاقات القائمة بين عناصر الخطاب التي تكون هي مجموعها تسفاً، ولكن ما دالة مفهوم النسق عندما يقول فوكو: «إننا نعني بالنسق مجموعة من العلاقات تستمر وتتحوّل في استقلال عن الأشياء التي تربط فيما بينها... ثمة إذن إمكان اكتشاف ضروب من النظام والنسقية في الخطاب بتعين بنسق الكلمات حتى أنه ذهب إلى افتراض أن نشأة الخطاب الطبي الحديث إنما تعود إلى تنظيم صوري عميق وجديد للخطاب ذاته. ويرجع فوكو انقلاب عن «النسق» الخفي الذي يوجه العلوم والمعارف مستكشفاً اللاشعور

يعتبر مبدأ القطعية مبدأ ثابتاً لدى معاصري فوكو من الهيوريون. لا سيما كلود ليفي ستروس. أما ما يعجز الفوكوية عن غيرها فتتمثل في صياغة التحول الإستيمولوجي الذي يؤكد من خلاله أن الأركيولوجيا لا تتعارض مع فكرة الزمان بوصفه سبيلاً مستطيقاً للأحداث. بل تتضاد مع القول بالتواصلية وبالاستمرارية. وذلك من خلال الانفصال عما Discorinu أو القطعية La Rupture.

التحليل الأركيولوجي والتحليل اللغوي

إذا أهتم التحليل اللغوي بالمؤال عن القواعد التي يتكون وفقاً لها منطق ما Enoncé، فإن تحليل الأحداث الخطائية Les Evénements Discursifs يعني بالإجابة عن المسألة الفوكوية: «إذا كان المؤال الذي يطرحه تحليل اللغة يصعد الواقعة الخطائية، يتعلق دوماً بالقواعد التي وفقاً بنشأ هذا المنطق المحدد، هذه القواعد قد تسمح بنشأة متطوقات أخرى مماثلة، فإن وصف أحداث الخطاب يطرح سؤالاً مغايراً يتخذ الصيغة التالية: ما الذي يجعل منطقاً ما يظهر دون أن يظهر منطق آخر بدلاً عنه؟³⁷ تكشف المسألة عن التعارض بين التحليل المنطقي للغة والتحليل الأركيولوجي. فالأولى إنما هي إشكال منطق صوري. في حين أن الثانية هي إشكال تاريخي واقعي. فمقدمة الأولى هي التطبيق مع الواقع أو التناسق المنطقي. أما الثانية فتتجهت بالممارسة الخطابية وغير الخطائية. يقول فوكو: «إن تحليل العبارات لا يزعم أنها بوصفها مؤال، جامع يعالج اللغة أو لما قول، بل يتخذ موقعه ومكانه داخل سمك وكثافة الإشارات اللغوية... فهو لا ينبغي نقاشه إلا أن يقوم مقام التحليل المنطقي للخطاب، ولا مقام التحليل النحوي للحمل، ولا مقام التحليل السيكولوجي أو السياقي للمصباح³⁸».

لا يعني التحليل الأركيولوجي باللغة في ذاتها ولا يبنيتها ولا يعللها الداخلي. وإنما هو يرمز وصف أحداث الخطاب في واقعيتها وممارستها، ويتساءل عن شروطها التاريخية وعن علاقة الخطابات المتألفة والغائرة لها. وعلى الرغم من اعتمادها على وحدات لغوية إلا أنها متعايزان. إذ تبدو الأركيولوجيا محاولة لتأسيس أسلوب جديد في التعامل مع اللغة والخطاب ليس هو التعامل المنطقي وليس هو أيضاً بالتحليل الأسنسي. فالتحليل الأركيولوجي يتعارض بدوره والتحليل الأسنسي، خاصة في صورته الهيورية. يقول فوكو: «على خلاف ما يسمى التحليل الهيوري، فإنني لا أهتم بالإمكانات الشكلية للأنساق كـ اللغة، ولكنني أهتم بوجود الخطابات كأحداث لها وظائف وعلاقات والتاريخ³⁹».

يتعارض التحليل الأركيولوجي وكل تحليل دلالي للخطاب أو النص. وإنما هو يهتم بالخطاب كممارسة لها قوانين نشأتها وبنيتها وتلاشيها وانتثارها.

لا ينتهي الأركيولوجي الفطاسيا أو المتطوعات استنادا إلى شجتها الفطوية، ولا مراعاة للذات المؤسسة لها، بل يعتار الفطوية أو التطوق وفق الوطيفة التي تضطلع بها داخل مجموع ما، الأمر الذي يجعلنا نقر بعثول البهوية نفسها في النهج الأركيولوجي الفوكوي، خاصة في موقفه من الذات ومن التاريخ التواصلي³⁷. وما كان لفهوم الأركيولوجيا أن ينجس لولا التهجبة الفلسفية العامة للغة التي استسها البهوية، إلا أن جديد فوكو يتعل في دراسة اللغة والتاريخ بصيغ الخطاب وأشكال ممارسته، فيسأل التحليل الفوي عن القواعد التي تكون وفقا لها متطوق ما، أما تحليل الأحداث الخطابية فهو يهزم بالإجابة عن مسالة فوكو عن سبب ظهور متطوق ما بدلا من غيره كان بالإمكان أن يحل محله. إن طريقة تحليل الخطاب الفوكوي ليست تحليليا لغويا كما هو سائد في الاتجاه الأنجلوسكسوني أو التاويل كما هو ممارس في المدرسة الألمانية، فالخطاب الفوكوي لا يقوم على دعائم المعنية أو المنظمة، وإنما يتألف من وحدات ذرية هي المتطوعات، ومن وحدات كبرى هي التشكيلات الخطابية التي تشكل بدورها حقولا خطابية تحكمها قوانين التكوين والتحويل. لم يكن فوكو يروم أبدا تحليل المعاني ووصف بني اللغة، وإنما كان يهدف إلى دراسة الوظائف المختلفة للخطابات في التاريخ، أو ما يسميه بالوجود التراكمي للخطابات ووظائفها في التاريخ.

إن الأركيولوجيا لا تعني بمضامين الخطاب، وإنما تعني بما يشكل الخطاب، هي "... الوصف المنظم للخطاب باعتباره موضوعا استقلالياً وأشكالاً... ممارسة معقدة ومتغيرة تخضع لقواعد وتحويلات قابلة للتحويل"³⁸. يمكننا من كذا أن نحصل إلى القول بأن التحليل الأركيولوجي يتميز عن التحليل الفوي والمنطقي والتحليل الأمسي، كما أنه لا يمكن رد الأركيولوجيا إلى مجرد منهج تاويلي.

الأركيولوجيا والتاويل

إن التاويل أسلوب من أساليب مواجهة النص العياري وتعبئته عن طريق توهير المعنى، أسلوب من أساليب الكلام بمناسبة النص ورغما عنه. أما تحليل التشكيلة الخطابية، فهيضي البحث عن قانون ذلك النص، فها هو وحديد صورته التوهية³⁹. لا تعني الأركيولوجيا والتعال هذه بالدلالات والمعاني، وليست تروم انتقالا إلى باطن الخطاب، ولا إلى عمق القول وإرادته، وإنما هي تطف في حافية الخطاب لا هي التستر والخطي الكامن فيه شأن التاويل. يجعل التاويل من الخطاب فيها من الدلالة والمعنى، فهو مشحون بالتسدية والهدفية، ويحيلنا إلى الذات كذات مبدعة مؤسسة خلافة وفطنة تكشف عن اللا مفكر فيه، عن المسكوت عنه والمتخطي في الخطاب. أما الأركيولوجيا فتقتصر على وصف الأشياء التي فيلت من حيث هي كذلك، كيف ظهرت وتجلت للعيان، وربما نجد مع جيل دالوز Gilles Deleuze مقاربة تكشف عن خصوصيات كل من النهج الأركيولوجي والنهج

التأويلي في قوله: «تعارض الأركيولوجيا وتقنيتين أساسيتين تستخدمان حتى الآن من طرف الوثائقيين: التشكيل والتأويل». وغالبا ما ينتقل الوثائقيون من هذه التقنية إلى تلك أو العكس، أو يعتمدونهما معا في الوقت ذاته. أما فوكو فيعمل لواء مشروع مغاير أتم الاختلاف: الاكتفاء بمجرد كتابة ما قيل والوقوف عندها كوضعية القول أو المنطوق⁽¹⁷⁾.

على هذا الأساس يتعارض النهج الأركيولوجي مع النهج التأويلي، على رغم أن فوكو يفكر في التأويل بشكل مغاير. هذا التفكير الذي يكشف عن «فشل الأركيولوجيا النهجي» بتعبير دريفوس Dreyfus⁽¹⁸⁾. الأمر الذي فرض على فوكو العودة من جديد إلى نيئته. في درسه الافتتاحي بـ «الكوليج دي فرانس» Collège de France⁽¹⁹⁾ يقول فوكو: «على هذا النحو يجب أن ينشأ بين الوصف النقدي والوصف الجينيولوجي نوع من التعاطف والتلازم والتكامل»⁽²⁰⁾.

يرى فوكو تقاربا بين الجينيولوجيا والأركيولوجيا. وهو عكس التأويل الذي ينفذ إلى الباطن والعميق «الجينيولوجيا كالأركيولوجيا تهتم بتعليل الخطأ كما هو بالتكيفية التي يمارس بها الخطأ». التأويل لا يقتصر على ما قيل، «لا تسعى الحفريات إلى الإحاطة بالإنجازات العقلية بغية استكشاف عنصر خفي أو معنى خفي يختبئ فيها أو يرى النور خلسة خلف سطحها البدي الطاهر». وعلى رغم ذلك فإن المبادأة لا تغطي أبدا للرؤية المباشرة. ولا تتجلى بالكيفية ذاتها التي تتجلى بها البنية التلوية أو المنطقية. وعليه فإن العبارة لا مبررية ولا مختلفة في الوقت ذاته⁽²¹⁾.

إذا كانت مناهج التأويل تعمل إلى التاكيد على أن «الحقيقة هي نتاجات وتغيرات ينبغي ملؤها»⁽²²⁾. فإن «لنهج الأركيولوجي هو منهج تعليمي بسيط... يعلم الطالب بأنه لا وجود لشيء وراء النص. غير أن النص يحتوي بين ثباته على معانٍ صامتة تمثل نبع لا ينضب عن الأصل الذي يتغير البحث عنه في أي مصدر آخر. ففي النص يكمن معنى الوجود لا في الكلمات بكل تأكيد. بل من خلالها كشبكة ينظر إلى ما وراءها»⁽²³⁾.

الأركيولوجيا والجينيولوجيا

تعمل مسألة المعنى إشكالا علميا استعصت على الأركيولوجيا مواجهته
تعاما كمسائل وقضايا أخرى لم تستطع معالجتها كفضية السلطة بمختلف
ضروبها. إذ إن الأركيولوجيا تتغلغل في الوصف التحضري للخطابات. وهذا ما

يفسر تعديل فوكو من طريقته في التحليل. فما جديد النهج؟

في درسه الافتتاحي بالكوليج دي فرانس يصرح فوكو: «على هذا النحو يجب أن ينشأ بين الوصف النقدي والوصف الجينيولوجي نوع من التلازم والتكامل. إن الجانب النقدي من التحليل يهتم بمنظومات تقليد الخطابات وتقسيمها. كما يحاول أن يضع يده على مبادئ الترتيب والتقليد المتصلة به. وانتقل من باب التلاعب بالكلام إلى تطبيق وقاحة مطبقة. في حين أن الجانب

الجينالوجي من التحليل يهتم بسلاسل الصياغة الفعلية للخطاب؛ إنه يحاول وضع اليد على سلطة الإتيات، وأنا لا أعني بسلطة الإتيات تلك السلطة التي تتعارض مع سلطة الأفكار، بل قصد سلطة إنشاء مبادئ من الموضوعات يمكن بصدها أن تثبت أو تنفي قضايا صادقة وأخرى كاذبة¹³⁷. يدفعنا النص إلى أن نطلع على دلالة مفهوم الجينالوجيا (Genealogy) عند هوكو. فعلى علاقة نبشها فها هو هوكو: يحيلنا السؤال التيتشوي إلى مفاهيم المعنى والقيمة ليوقفنا عند شروط ابتداء الأحكام التقييمية وهي أي شروط، عند الإنسان إلى اختراع مقاييس الخير والشر هذين بغية استعمالهما في حياته، ما قيمة هذين للمقياسين في حد ذاتهما؟ هل أميا حتى الآن إلى عرقلة تطور البشرية أم إلى تعزيز هذا التطور. هل هما عارضي من عوارض البؤس والفساد الروحي والاحتطاط؟ أم أنهما يتمان. والعكس، من القيمة والقوة والعزم على العيش والشجاعة والثقة بالمستقبل وبالحيات¹³⁸.

لا نهدفنا المسألة التيتشوية إلى البحث عن تقارب بين توشيه وهوكو. فمنا في حاجة إلى تأكيد علاقاتهما. فها هو هوكو ذاته لا ينكرها ويعترف بتيتشويته. لكن مرادنا هنا هو أن نحدد المعنى الذي يعطيه هوكو للجينالوجيا. وعن جديد الجينالوجيا مقارنة بالأركيولوجيا «إن تتأني لنا جينالوجيا القيم والأخلاق والزهدي والعرفة من طريق البحث في الأصل والإعمال لكل مراحل التاريخ، بل من باب الظروف الطويل والمتأني هذه البدايات، البدايات بكل تفاصيلها واتفاقاتها والاهتمام الدقيق بتبنيها وسبقها، وانتظار بزوغ طليعتها من غير أضواء ويوجه الأخر¹³⁹». لا يبحث الجينالوجيا في الأصل وإنما في البدايات، الأمر الذي يعني بنا إلى اعتبار المبحث الجينالوجي مبحثا تاريخيا يمتد نبشها بالخمس التاريخي، ولا يتأخر هذا التاريخ وتاريخ المؤرخين والفلاسفة¹⁴⁰. إذ إنه لا يعتمد إلى نوابته لذا يرى هوكو في الباحث الجينالوجي مستطصا للعلاقات. علاقات السلطة والعرفة والجسد، وقوام هذا التلخيص جملة من مبادئ:

- نعارض الجينالوجيا والطريقة التاريخية التقليدية.
 - عدم اهتمام الجينالوجيا بالجوهري الثابت، ومجلوزتها لكل ظاهية.
 - نغنى الجينالوجيا بالسطح فلا تشغل بالعمق.
- فإذا كان على الفسّر أن ينتجه بنفسه إلى العمق كالنقّاب، أو الحفار، فإن حركة التفسير الجينالوجي هي بالعكس حركة جزر ناتر مرتفع أكثر فأكثر، يجعل التعمق ينتشر فوق بوضوح متزايد¹⁴¹. فإن كنا نغني بالتأويل التفلّ إلى الباطن، وإزاحة الحجاب عن التستر الخفي، وتقصي المسكوت عنه والتفكير في اللافكر فيه، فإن الجينالوجيا ليست تأويلا، فهي تعاما كالأركيولوجيا لغوص في الأعماق بقدر ما تنقف على السطح، فهي نعد إلى تحليل الخطاب كما هو. هذا الجنوح نحو السطح لا يتغافل عن حضور رؤية عميقة في كل شيء، كما يكشف عن ذلك هوكو أو يصرح بذلك نبشها «إن المعاني العميقة والخفية وهم الحقيقة المتعمدة البلوغ وبواطن الشعور الغامضة

هي بدع صرفة ويمكن أن يجعل شعار الجينياتوجيا النقش التالي: تتكافح ضد العمق والغائية والداخلية. كما يمكن أن تحمل زياتها العبارة التالية: نلتزم من الاعتقاد بالهويات التاريخية، فهي ليست سوى اقنعة لصلصة التوحيد. فالحقيقة الأصغر التي من شأن الباحث الجينياتوجي الكشف عنها هي: «ما كان الأشياء، بلا جوهر أو كون جوهرها قد تكون تدريجيا انطلاقا من أشكال كانت ضمنية عنها»⁽¹³⁾. هذا التناقض بين الأركيولوجيا والجينياتوجيا يلخصه دريلوس وراينوف في القول: «عندما نحلل قضايا معينة، فإننا سنركز على المركز الذي تحتله داخل الصيغة الخطائية، وهذه هي وظيفة الأركيولوجيا... وما أن ينجح عمل الأركيولوجيا حتى يصبح توسع الباحث الجينياتوجي أن يتساءل عن ماهية الدور التاريخي والسياسي الذي تلعبه العلوم التي يدرسها»⁽¹⁴⁾.

يبدو التناقض واضحا بين الأركيولوجيا والجينياتوجيا إلا أن الجينياتوجيا ما فتئت تبني على الأركيولوجيا لتتدخل بموضوعات السلطة والذات في المجتمع الحديث⁽¹⁵⁾. وعلى رغم تأكيد فوكو على اعتماده النهجية الأركيولوجية والجينياتوجية، إلا أننا نستشف في تصنيف الأركيولوجيا ضمن الممارسات الخطائية، مرحلة الجنون والعقل والثقة الأكثر من انتمائها إلى مرحلة الممارسات غير الخطائية، السلطة، الجسد...⁽¹⁶⁾ وبالتالي يبقى هدف الجينياتوجيا غير مختلف عن مرام الأركيولوجيا، فهنا يتناسب والتحليل الخطاب، ألا وهو «إبراز الحدث في ظروفه وحدثه»⁽¹⁷⁾.

الأركيولوجيا في الفلسفة

على رغم إنكار بعض الدارسين لفلسفة فوكو واعتقادهم بأن فوكو قد أعلن موتها بإعلانه موت الإنسان، إلا أن أعماله تظل اعتقادهم وتؤكد على قيمة ومكانة الفلسفة في الفكر الفوكوي، فلا يمكن أن نتصور نهاية الفلسفة. صحيح أن فوكو يناهض الفلسفة التقليدية والأكاديمية المتمثلة في الديكارتية أو البرجسونية أو الوجودية أو الفينومينولوجية، ولكن صحيح أيضا أن فوكو يؤسس ضربا خاصا من الفلسفة، فما جديد فوكو؟ أي شكل جديد من الفلسفة وأي طريقة جديدة للتفكير يؤسس لها؟ يتساءل فوكو: «ماذا يعني اليوم القول بالفلسفة، إنه لا يعني تأسيس خطاب حول الكلية مثل هيجل، ولكن ممارسة جملة من النشاطات. الفلسفة اليوم شكل من النشاط يمارس في مختلف اللغتين»⁽¹⁸⁾. يرد فوكو الفلسفة إلى عمل الفكر ونشاطه، أو هي نشاط تحليلي لخصيص صور الفكر، مثل ما يجرى عن ذلك فيجنتشين في «الترافكتوس»⁽¹⁹⁾ Tractatus.

يتطوع هذا المفهوم مع الفلسفة بوصفها نشاطا فكريا، والممارسة الفلسفية السائدة في القرن التاسع عشر الأمر الذي يجعلنا نعلن عن مولد تصور جديد في العمل الفلسفي. فصرح بأن فوكو هو مؤسس لاتجاه جديد، فلسفة جديدة، فإطلاق جديدة في الفلسفة. إن الفلسفة مع فوكو تتحرك على تقاليدها ومعتقداتها وتهجر مفاهيمها ولغتها، وتتخطى عن أساليبها وتترزل من عليها، فهنزل

الفيلسوف الفاسي إلى ساحة الواس. يقرأ فيها كتابه مقتحماً المسجون والمستشفيات والكنائس العسكرية، مثلاً عن حقيقة ما يحدث بداخلها. ففوكو سأل ما لم يعده الفكر الفلسفي السابق، لي طرح موضوعات الجنون والجريمة والجنس.... كأننا به «يربط الفلسفة بكل ما هو ليس فلسفة ويجعلها» باعتبارها نشاطاً. في علاقة مباشرة مع اللا فلسفة¹⁷ إن هذا التصور الجديد للنشاط الفلسفي يعبر عمل فوكو، ويزيد تأكيداً على مدى حضور اليتشوية في فكره من خلال ربط الفلسفة بما قال عنه جيل دولوز بما هو غير فلسفي. فتكون نشاطاً فكرياً، وممارسة فكرية في مختلف مجالات المعرفة والمجتمع والتاريخ ليدو الفلسفة الفوكوية فلسفة متميزة، ويبدو صاحبها مؤسساً لنوع واتجاه جديد في العمل الفلسفي. إنه تصور جديد، فريدة وأقل جنديان في الحقل الفلسفي، أقل جعلنا إلى مسائل وموضوعات لم يعدها الفكر الفلسفي من قبل كسألية الجنون والجريمة والجنس.... وتكشف لنا في الآن ذاته عن منهج متميز في قراءة هذه السلسلة. فالأركيولوجيا بوصفها تحليلاً ووصفاً لمختلف وثائق مرحلة معينة ليست بمنهج جديد ابتدعته الفوكوية. بقدر ما هي برهنة على قدرة العقل على الجأزة والإبداع، عقل يحارب حتمية الفكر ويرفض التجمد في المعنى الواحد والحقيقة الواحدة. يفتح الفايور والمختلف والمتميز. فالأركيولوجيا أحدثت رجة للفلسفة التقليدية، حثمت على الفلسفة إعادة النظر في أسس وأركان الفلسفة ذاتها، لتخلق وضعاً جديداً للفلسفة أوجب تجاوز التصور الفلسفي التحصيلي في تاريخ الفلسفة واستبداله بتصوير يعني بمقابلة مختلف التيارات الفكرية الإنسانية. «فلسفة كائنات فكري تستند إلى أطروحة جديدة في الفلسفة» أياً ما تكون. فهناك فكر¹⁸.

لم يحاول فوكو لتقني تاريخ الفكر الفلسفي وإنما يتقن كل فكر تتضمنه الوثائق والأثار المكتوبة، وهذا ما يعبر مشروعه الأركيولوجي في المجال الفلسفي، مشروع يقوم على مساهمة نمط العقلانية السائدة في فترة تاريخية معينة، الأمر الذي يقارب بينه وبين أساتذته جون هيوبوليت Jean Hyppolite. حتى أنه يذكر عنه في درسه الافتتاحي بـ «الكولوج دي فرانس» هذا الرأي: «من هنا فيما أعتمد أجرى سلسلة من تغير التوقف» لا في صلب الفلسفة الهوبلية، بل عليها وعلى الفلسفة. كما تصورها هيبل، ومن هنا يكون هيوبوليت قد قلب الموضوع رأساً على عقب: إن الفلسفة بدل أن تتصورها كيانية قائمة، ضمن حركة المفهوم، أن تدرك وتتدارك ذاتها، جعل منها هيوبوليت مهمة لا حد لها تشرف على عمق أقل بلا نهاية¹⁹.

إنه لعمق الحفرية، فهي ليست بعلف فحصب، بقدر ما هي تصور جديد للفلسفة. إنها فتح في الفلسفة وفق تصور جديد لها، واستناداً إلى طريقة أركيولوجية - جينيولوجية يتضح المشروع الفلسفي الفوكوي القائم على دراسة الخطاب كممارسة في علاقة مع مختلف الممارسات الخطابية، للمحور أعمال فوكو على الخطابات وعلى التكوينات الخطابية، والبحث في علاقتها الخاصة والممارسات غير الخطابية، فالأركيولوجيا من هذا النطلق لا تعمل على تأسيس ما قد تم التفكير

فيه . وإنما هي مجرد وصف منهجي للخطاب ، غايتها الكشف عن العلاقات بين مجموعات محددة من الممارسات الخطابية ومن هنا حدد فوكو مهمة جديدة للفلسفة ، ووجد ذلك الفلسفة المعاصرة⁽¹²⁾ . وفتح لها أفقاً جديداً : « إن مهمة الفلسفة بوصفها ممارسة فكرية ، هي تشخيص الحاضر . وهذا التشخيص يتم عبر الكشف عن البنيات السطوة والتميز الجديد في مهمة الفلسفة . كما حدد وظفها فوكو هو اهتمامها بالحاضر ، فالفلسفة نشاط تشخيصي للحاضر⁽¹³⁾ . الحاضر هو الجدير بالتفكير الفلسفي . أي معنى يمكن أن نعطيه للأنا الذي نعيشه ؟

كل فلسفة لسؤال الحاضر هي فلسفة نقدية . وما ينتقد الشرع الأركيولوجي - الجينالوجي ويزوم معارفه ، هو كل ضروب الاعتقاد والتلق عليه والقناعات الأيديولوجية والسياسية .

بدعونا فوكو إلى تشخيص الحاضر كما هو . كما دعانا نيئشه إلى أن نعيش الحياة كما هي . وكان اهتمام فوكو بالحاضر يعود إلى نيئشه الذي أقنع هذا الفهم في الفلسفة . فتكون بذلك الفلسفة في نظرهما عشقا للحقيقة . فالحياة كما هي بلا زيف . الفلسفة نوع من الممارسة الخطابية النقدية التي ترصد مختلف ألعاب الحقيقة⁽¹⁴⁾ .

إن النقد الفوكوي يرتكز بالحقيقة وبالجرأة على قول الحقيقة . حقيقة علاقات القوى . علاقة قوة بقوة . إنها علاقات الأمر والخاضع . فليس الحاضر الذي تعنى الفلسفة بتشخيصه إلا دراسة نقدية لأبواب السلطة . وفتح لنصم الجينالوجي - الأركيولوجي بنسائل فوكو عن علاقة السلطوي بالعرقي . إلا أن تشخيصه الحاضر لا يقتصر على نسيل العرقي من السلطوي . وعلى تحرير إرادة المعرفة أو الحقيقة من أشكال التهمية فحسب . وإنما ينشد تجوير الإنسان الفرد من كل أشكال الاضطراب الذي يلزم الوجود الإنساني . إن هذا الدور والهدف الذين حددا الفلسفة باخصهما فوكو ذاته من خلال ما صرح به ديفوس وراينوف في قوله : « لا شك في أن أكثر مشكلة فلسفية ثابتة هي مشكلة العصر الحاضر . مشكلة من نحن في هذه اللحظة الدقيقة ، ولا شك في أن الهدف الرئيسي اليوم ليس أن نكتشف . بل أن نرفض . من نحن . نجب علينا أن نتخيل ونشئ ما يمكن أن تكون عليه حتى نتخلص من ذلك » الإكراه السياسي للزوج . الذي يتمثل في التفريد والتشغيل القرائين لبس السلطة الحديثة⁽¹⁵⁾ .

يؤسس المشروع الأركيولوجي ضرباً من الخطاب الفلسفي النقدي والحر يحمل لصوراً جديدة للفلسفة فلإنسان . مؤكداً أن الفلسفة متجددة دائماً وأبداً ما دامت تحافظ على موضوعها الأصلي : هذا الإنسان بوصفه ذاتاً مريدة حرة . وهكذا تبقى الأركيولوجيا موضوع منهج ورؤية فلسفية وحقل بحث .

1 لم يستعمل فرويد ذاته دي سوسير كلمة «بنية» Structure، وإنما استعمل كلمة «نظام» Système. أما كلمة «بنية» فقد جرى تكييفها في أول مؤتمرات اللغويات في أواخر عام 1918، حيث استعملها فرويد لكي يعرف بها مجال الفونولوجيا، «وأنواع بقية» مفهوم البنية. المفردة (مجال فني) تعني بالعناصر والمكونات (البنية) (SOS) عدد 4، الربط - الغرب، يونيو 1997، ص 97.

راجع: Ferdinand de Saussure: "Cours de L'linguistique Générale", Paris (payot) 1968, p.30 - 31.

2 انطلاقاً من النموذج الفروي أو الفونولوجي قدم لنا لويس ستروس ابداً واحدة في مجال الأنثروبولوجيا L'Anthropologie الاجتماعية والنفسية. سلطت على وجه التحديد نظم القراءة والأساطير في المجتمعات البدائية. د. محمد علي الكردي، «دراسات في الفكر الفلسفي المعاصر» (دار المعرفة الجامعية) الإسكندرية 1998، ص 117. وقد استلهم لويس ستروس أفكار جاك لاكان (المحل النفسي الفرويدي الذي أقر، بنور، والفكرية التي استلهم بها بعض أفكار الأنثروبولوجيا البنيوية في إغناء تحليلاته. هذا الاعتماد المشترك والأولية الثلاثة أهمية التي يبحث عنها كل من ستروس ولاكان، الأول في مجال الأسطورة الفولبية، والثاني في مجال الفكر الفروي. إديث كرينويل، «مصر البنيوية» ترجمة جعفر مصطفى، (دار معاد للصباح) الكويت 1997، ص 14.

3 فالبنوية لا تكفي من كونها محاولة تحليلية منهجية لدراسة الظواهر عموماً، والظاهرة البشرية خصوصاً. من وجهة نظر البنية، «فلا زكراً» مشكلة البنية أو اعتماداً على البنية» (دار مصر للطباعة) القاهرة 1996، ص 98.

4 لا بد لفكرة أن تكون الفلسفة المشتركة الذي يمثل بين اصطلاحات جوانية السياسة والتحليل النفسي والفرد الأبوي وهو يؤكد - لاكان أن على الفلسفة العقل قبل أن يتدرج علم اللغة الفروي أدلة البنية في تحليل الواقع، وتأكيد دورها في التحليلات الفروية قبل الفروية، ونذهب إلى أن الكلام هو أكثر العناصر حسماً في التحليل النفسي. إديث كرينويل، «مصر البنيوية» ص 220.

5 حول آثار ميشيل فوكو راجع «الترانسات التونسية» محمد خاص، «فوكو في تونس» Mine Kmar Michi - Ben Dana: "L'impossible Biographie", in "Les Cahiers de Tunisie", Numéro Spécial - Foucault - en Tunisie", no 149 - 150, 1989, P. 3.

6 يجعل فوكو في حركة العلوم حركة مستقلة عن كل قصد إنساني، فهي تتعد فقط بقواعدها الخاصة بها، وترفض أي دور للعوامل الإنسانية. فبهذه دراج مجال بنية Structure، «الموسوعة الفلسفية المروية» (معهد الإنماء العربي) بيروت، مع 1، ص 199.

7 ميشيل فوكو، «الكلمات والأشياء» Les Mots et les Choses، ترجمة فريق الترجمة بمركز الإنماء القومي، (بيروت) تحت إشراف مطابع صفدي 1990، ص 221.

8 على رغم أن الخطاب مبدأ موحد لنظام المعارف الخطابية والغير الخطابية، فليس له من مبدأ سوى شروط وحدته الداخلية وهذا حين ما يؤوله البنيويون لا يلجأون إلى توضيح وتأكيد البنية على الأجزاء، محمد علي الكردي، «ميشيل فوكو - تكنولوجيا الخطاب» المجلد، السيطرة على الجسم» (مركز النشر) تونس 1997، ص 76 - 79.

9 وهذا البنى الأركيولوجيا، بالرغم مما قلناه فوكو عن التناوب، أبعد ما تكون عن التسلطات الأيديولوجية وهذا ما يؤكد فوكو نفسه عندما يصرح بأن تحليل الوحدات الخطابية، وإن كان تحليلاً تاريخياً، فهو لا يولد بعداً

هوامش البحث

عن كل تأويل ويعدّاهي هذه، الترميز الحضريّات، إذن منهجية وسليها أكثر مليها منهجها تأويلها. عبد السلام بن عبد العالي، «أسس الفكر الفلسفي المعاصر - منظورة الفيلسوفين» (دار فؤاد للنشر) الدار البيضاء، المغرب 1991، ص 71.

9 ميشيل فوكو، مفهوم الأركيولوجيا، "Archéologie du Savoir"، ترجمة الطاهر وعزيز، «الناظرة» السلة الثانية، عدد 5، الرباط - الطرب مايو 1991، ص 124. كلف لنا فوكو عن زمان آخر هو الزمان الأركيولوجي، إنه زمان بلا أصول ولا ماهيات، زمان لا يقطن إلا الفصاحات الخطافية، عبد السلام بن عبد العالي، «أسس الفكر الفلسفي المعاصر»، ص 64.

10 وإن كانت الأركيولوجيا مفهومات فليس لأنها جيولوجيا، إنها لا ترجع إلى أصل قديم، وإنما تأخذ موضوعها الأرضي، فهي وصف الأرضي نفسه، ص 64.

11 ميشيل فوكو، «حضريات المعرفة»، ترجمة د سالم باقوت، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب 1967، ص 76.

الفرق من الحضريات بعد اكتشاف «الأساق الأساسية في الثقافة» من حيث تعدد وتحكم اللغة وفصاحتها الإبرالية ومجالاتها التبادلية وتتناهاها وتربها وتراب، معارساتها. وعلمنا ونحن أن هذه الأساق هي التي تحدد معالم التجربة، وتفسر التطورات العقلية والفلسفية. السيد ولد أباد، التاريخ والعقلية لدى ميشيل فوكو، (دار النشر العربية، بيروت، 1991)، ص 14.

12 ميشيل فوكو، «الكلمات والأشياء»، ص 64.

13 عادة ما يحد علم الأركيولوجيا فوكو عن طريق التاريخ، أو على الأقل وفق الصلة به، راجع د عبد الواق الدوي، «صوت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر» (مكتبة فوكو)، (دار الطليعة)، بيروت 1997، ص 17. فالتاريخ الذي تعمله الأركيولوجيا لا يحد بدائي صفة إلى التعاقبات الزمنية، ولذلك تطالب أركيولوجيا المعرفة، عن التاريخ التقليدي المدونة، فبالأولى كشف عن جملة القواعد الفاعلة داخل ثقافة من الثقافات، والثاني مجرد سرد بعض الوقائع والأحداث والعالي، جابر مصفر، «عصر البيروني»، تأليف إيهت كرزويل، فصل، «تعريف بالمصطلحات الأساسية»، ص 37.

14 ذلك ما صرح به ميشال فوكو ببيروت، "Le Monde"، العالم، الباريسية، 2 مايو 1978.

15 M. Foucault: "Reponse au Cercle d'Epistemologie", in Cahiers pour l'Analyse, Paris 1968, no 9, P.19.

د عبد الواق الدوي، نسخة من 178 - 180.

16 ميشال فوكو، «حضريات المعرفة»، ص 178.

«الأركيولوجيا، بصريح فوكو، «لا تشر إلى الخطاب على أنه وثيقة، Document، ولا تعدد علامة أو إشارة تحول إلى شيء آخر، بل تعني بالخطاب في حد ذاته بوصفه نمدا لثريا، «حضريات المعرفة»، ص 124. إن استخدام فوكو بالخطاب يتجسد في إبراز ما يتضمنه عنه من علاقات وممارسات تصنع وثيقة، أو بناء ممارسات أخرى، مرجع الكومي، ميشال فوكو، ص 91.

17 ENTRETIEN: "Michel Foucault, Explique son dernier Livre", in "Magazine Littéraire", no 28, 1969, P.18.

18 عندما اختار فوكو عبارة «أركيولوجيا» للتعبير عن تاريخ الأفكار، إنما كان وثيا الخط الذي أرساه نيتشه، الذي حوّل استعمال التاريخ من مصدر الوحدات الثابتة وتجذير عقولنا الوهي والاتصالية، ليصبح مفعولا

يهدم مفاهيم «الواقع» و«الهوية» *l'identité*، ويكرس الاختلاف والاتصال، على أساس المفاهيم الأنتروبولوجية والبياتقراطية للظروقات المعرفية، السيد ولد أباه، «التاريخ والحقيقة عند ميشيل فوكو»، ص ٩٦.

19 ميشيل فوكو، «مفردات المعرفة»، ص ١٢١.

20 نفسه، ص ١٢٦.

21 نفسه، ص ١٥.

22 نفسه، ص ٩٦.

23 M. Foucault: "Naissance de la Clinique. Une Archéologie du regard médical", Paris (PUF), 1963.

24 M. Foucault: "La Quinzaine Littéraire", 5 mai 1966, P.13.

25 التاريخ عند فوكو لا معنى له، وتتخذ هذه الحقارة صيغة خاصة، إن التاريخ لا معنى له، هذا لا يعني أنه ميت أو غير متناهي، إنه على العكس من ذلك، معقول، ويجب أن يعطى معنى في أدق جزئياته، غير أن ذلك يجب أن يتم حسب معطويات العراصات والإستراتيجيات، محمد الشيخ، «الخطاب والسلمة - دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر» - (دار الطبعة) بيروت، ١٩٩١، ص ٧٢.

26 د (أكويا إبراهيم)، «بين الاتصال والاختلاف» مجلة العربي، عدد ١١٢، يوليو، ١٩٧٦، ص ١٢٩.

27 إلى الأركيولوجيا ليست عند فوكو أدوية، وإنما هي وسيلة متبعة للأحداث، بل هي ضد فكرة النتائج المطلق وعند مفهوم الفاعل المبرور، وهذا من جهة التناهي التناهي أو الاتصال أو الطبعة أو *Coupage*، وكلها تصعب على الحق نفسه عند فوكو، لا سيما خطاب «التيوية» بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكو، د (أدار الصارفي) «التأخر» ١٩٩٨، ص ٤٩.

28 ميشيل فوكو، «مفردات المعرفة»، ص ٩٦.

29 الخطاب عند فوكو تتلخص جملة من «المفردات» *Discours*، وهي تركيبات خطابية تتحدد وفق العلاقات القائمة في مجال التناهي، وهو مجال مادي، عبد العزيز العبادي، «المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو من خلال كتابه «إرادة المعرفة»»، «الدراسات التونسية»، عدد خاص - فوكو في تونس، عدد ١٢٩ - ١٣٠، ١٩٩٩، ص ٩.

30 كياحيد نسمة «نظر كتابه» «المعرفة والسلطة» (للجمعية التونسية للدراسات والفكر)، بيروت، ١٩٩٥.

31 ميشيل فوكو، «مفردات المعرفة»، ص ١٠٢.

32 Raymond Bellour: "Le Livre des Autres", Paris (Ed de L'Hermes) 1971, P.117.

33 النظر في «الرواوي بغيره» «مفردات الخطاب» في فلسفة ميشيل فوكو» (الجلسات الأمازيغية للثقافة) القاهرة ٢٠٠٠، ص ١١٥.

34 إن «المفردات» *Discours* جزء أساسي من الخطاب فهو الوحدة الأولى للخطاب، وبخلافه بالخطاب ككافة الجزء مائل، غير أنه يتميز عن الخطاب كونه يتناهي أو يتناهي عن نفسه، ص ٩٦.

35 M. Foucault: "L'Archéologie Du Savoir", Paris (Gallimard) 1969, P.183, 274.

36 الأركيولوجيا وهي تستل بأن بالإمكان دراسة الخطاب المعرفي كطائفة موضوعية معزولة ومستقلة عن كل سياق خارجي، لا تهدف إلى اقتراح نظرية عامة جديدة هي المعرفة أو في المنهج العلمي، د (عبد البرالي الدوي)، «موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر»، ص ٥٤١.

37 ميشيل فوكو، «مفردات المعرفة»، ص ١١٤.

- 33 جيل داوز، «المعرفة والسلطة - مدخل لقراءة فوكو»، ترجمة سالم بخت، (المركز الثقافي العربي)، بيروت - الدار البيضاء، 1987، ص 21 - 22.
- 34 فريوت دوفوس ومول رابنوف، ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية، *Un Parcours Philosophique*، تعريب جورج أبي صالح، مراجعة طهاني الصفدي (مركز الإنماء القومي، بيروت)، (د حة)، ص 117.
- 35 ألفت هذا الترس ميشيل فوكو، 7 ديسمبر 1997.
- 36 جون لروس ميشيل فوكو، 1990 - 1987 - راجع ترجمة محمد ميلاد، (دار طوقال للشؤون الدار البيضاء، المغرب)، 1988، ص 9.
- 37 ميشيل فوكو، «نظام الخطاب»، في «جينالوجيا المعرفة»، ترجمة السطاطي، عبدالسلام بن عبد العالي، (دار طوقال)، الدار البيضاء، المغرب، 1988، ص 4.
- 38 ميشيل فوكو، «معرفة المعرفة»، ص 127.
- 39 جيل داوز، «المعرفة والسلطة - مدخل لقراءة فوكو»، ص 21.
- 40 M. Foucault: "Histoire de la Folie de l'Age Classique", Paris (Gallimard) 1972, P.206.
- 41 ميشيل فوكو، «نظام الخطاب»، في «جينالوجيا المعرفة»، ص 4.
- 42 فريوت دوفوس، «مدخل الأخلاق وفلسفة»، *La Généalogie de la Morale*، تعريب حسين فليسي، (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، بيروت، 1987، ص 1.
- أحد الكتاب منذ قبوله بالكلية في فرنسا عام 1972 بعد ذلك من مؤلفه «جينالوجيا الجسد»، الذي استلهمه من كتابات نيتشه. «معرفة المعرفة» - ص 127 وما قبله من «جينالوجيا الأركيولوجيا القديمة». الجوانب الوضعية والتكوينية للمؤسسات والتطبيقات والآليات المتغيرة، التي لعبت دورا مهما وفعالا في تأسيس العارسات الفكرية التي ارتبطت بها كل من العلوم الطبيعية التي تعرفها تحت مسمى «علوم الإنسان» - دمجها على التوالي، «نظرية المعرفة والسلطة» عند ميشيل فوكو، «دار المعرفة الجامعية» الإسكندرية، (د حة)، ص 9.
- إن فوكو لم يكن يعد نفسه بأنه باحث في حقل العلوم الإنسانية. وذلك لعدة أسباب أبرزها هو أنه لا يعتبر تلك العلوم بالفلسفة الطبيعية، باعتبار أنها لم تقتنع بعد ميدان البحث العلمي. لا لأنها لم تلحق بالمعيار الرياضي، بل لأنها ركزت موضوع بحثها على البعد التاريخي للإنسان، تاركة على حدة بعدد الإنساني الذي يكمن في ذاته المجهولة اللا شعورية، ريت الطائفي، «الكلمات والأشياء» المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، 6 مايو 1987، ص 17.
- 43 ميشيل فوكو، «الجنالوجيا والتاريخ»، في «جينالوجيا المعرفة»، ص 27.
- 44 إن الأركيولوجيا، حتى إن كانت تركز على الفصل الجينالوجي بين البداية والأصل، وتتركز بالأساس على الأصول وأبعادها، فهي لا تهتم إلا بما هو خطافي. ولا تلتزم داخل الخطاب، بل تلتزم بما قبله من حيثها كما أولئك على الإنماء، عبدالسلام بن عبد العالي، «أسس الفكر الفلسفي المعاصر»، ص 27.
- 45 نفسه، ص 37.
- 46 نفسه، ص 117.
- 47 دوفوس رابنوف، «ميشيل فوكو - مسيرة فلسفية»، ص 4.
- 48 د. فوزي بوز، «مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو»، ص 21.

- 48 راجع د. الزواوي، فيروز، نفسة، ص 17.
- 49 ميشيل فوكو، «الجنسية الوجدية والتاريخ»، ص 27.
- لقد بدأ تحول فوكو نحو الجنسية الوجدية منذ نظام الخطاب، مؤكدا فيه أن الجنسية الوجدية تتكامل مع «الارتقوية الوجدية» وتتم عملها، ولكنه أصبح أكثر بروزا في كتابه «تيلاند والجنسية الوجدية والتاريخ». وقد ظهر تحولها الحاسم بارزا في كتابه: «المواطنة والخطاب» Surveiller et Punir (1975). وفي الجدل الأول من «تاريخ الجنس» Histoire de la Sexualité (1976)، حيث أعطى الأولوية لمصلحة الجنسية الوجدية.
- د. عبد الرزاق التوازي، «موت الإنسان...»، ص 108.
- 50 M. Foucault: "Entretien avec Paolo Caruso", in "Marsia", Traduit Par Christian Larzeri 1998, P.15.
- 51 رسالة منطقية فلسفية Tractatus Logico - Philosophicus. وقد كتبها باللغة الألمانية بعنوان: Logisch - Philosophische Abhandlung. نشرت بهذا الاسم عام 1921. ثم غير فونجشتاين عنوانها إلى الاسم اللاتيني الذي صرّفه به بعد ذلك وهو "Tractatus" بناء على اقتراح جورج مور (G. E. Moore).
- استخدم فونجشتاين التحليل كمنهج في الفلسفة وخاصة أن ذلك توضح المشكلات الفلسفية، فأصبح مفهوم الفلسفة لديه هو أنها مجرد توضح للأفكار من طريق تحليل العبارات التي تصاغ فيها هذه الأفكار.
- بدأت أبحاث فونجشتاين تعتمد أسلوب التحليل التوافقي للمفاهيم والمضامين، وهي طريقة ابتكرها منها الوصول إلى هدفين متكاملين: أولاً معالجة القضايا الفلسفية المنهجية من وفق الفكر التحليلي، وبجانب ذلك، صمد إلى بحث كثرية تدور حول اللغة اليومية انطلاقاً من تقديم أمثلة لتصف ظواهر لغوية عامة وأخرى خاصة. صمد الشرح والتأويل اللغوي (المتكاملات) في المناقشة حوارات، مشابهة في الفكر الألماني المعاصر (مار الطليعة) بروجت، 1996، ص 77.
- 52 Gilles Deleuze: "Dialogues", Paris (Ed. Minuit), 1990, P.209.
- 53 M. Foucault: "L'Age d'Or de la-Lettre de Cachet", in "Diogenes", 13, P.83.
- 54 ميشيل فوكو، «نظام الخطاب»، ص 79.
- 55 Angèle Kræmer Marietti: "Michel Foucault, Archéologie et Généalogie" Paris (L'Édition Générale Française) 1985.
- 56 Gérard Perrot: La Presse de Tunis, 2 avril 1967 sur "Le Structuralisme".
- 57 Jannette Colombel: "Michel Foucault, La-Clarté de la Mort", Paris (Ed., Odile Jacob), 1994, P.61.
- 58 كريستوس ورايونوف: «مسيرة فلسفية»، ترجمة جورج أبي صالح، ص 197.

البنوية هل هي أم محتوية ؟

د. الزواوي بغورم (*)

مقدمة

عما إن صدرت الأعمال الأولى البنوية في منتصف الستينيات، من القرن العشرين، على تيمتها دراسات نقدية، متمحورة حول سؤال مركزي، ما تلك يطرح في كل نقاش وحوار حول البنوية وهو: هل البنوية منهج أم محتوى؟ شكل أم مضمون؟ طريقة أم نظرية؟⁽¹⁾ ولعل ما زاد في طرح هذا السؤال هو أن مؤسسي ودعاة البنوية يؤكّدون ويصرّون في كل حديث ونقاش على أن البنوية منهج علمي ولا علاقة لها بالنظريات الفلسفية والأيديولوجيات الشمولية. ومن هنا عمل خصومها وقادها على التأكيد على أنها نظرية وليست منهجا، وأنها أيديولوجية جديدة بل وحتى لتسمية وسيحة إعلامية⁽²⁾.

وحسب لا نكرر الأطروحات البنوية والأطروحات المضادة لها، فإننا سنحاول مناقشة السؤال من جهة تاريخ وبنية العلوم والمعارف، وذلك من خلال تمحيي إستيمولوجي لغوي، يضمن لنا الدراسة التاريخية والمعرفية والنقدية للسؤال، وعليه يتحتم علينا أن ننتقل إلى البنوية من الخارج والداخل، من التاريخ ومن البنية، من اللغة والواقع وفي ضوء التطورات والتحولات التي عرفتها هذه الحركة ضمن الحركة الفكرية العالمية.

ولأن هذه الحركة واسعة وتشمل أعمالا فكرية عديدة ومعقدة، فإن أي إجابة عن السؤال لا تراعي شروطا أساسية وخاصة، المشترك والتمودج والموقف النظري، فإنها ستواجه مشكلات الاختزال والتبسيط والتعميم التي ترفضها البنوية والبحث العلمي عموما. من هنا فإن تقديم

(*) قسم الفلسفة جامعة مغربي - فاسطيتة - الجزائر

البنية النظرية أم المنهجية؟

دراسة إستمولوجية تعمل على مناقشة البنية المعرفية والنموذج التقني قد يساعد على تخطي تلك العقبات وتقديم إجابة موضوعية. خاصة أنه ما إن نشرح في تحليل السؤال حتى نطرح علينا مجموعة من الأسئلة التي لا يمكن أن نلغي عنها صفة العمومية ومنها: ما المقصود بالبنية؟ هل هناك بنوية واحدة أم بنويات وبأي معنى؟ ما العلاقة المعرفية بين المنهجي والمحتوي، وبين المنهجي والنظرية، وبين الشكل والمضمون؟ وما علاقتهما بالبنوية؟ ومن الناحية المنهجية هل يصح الحديث عن البنوية بشكل عام أم هل من المفيد النظر إلى سؤال المنهج والمحتوى على ضوء علم من أعلامها ومجال من مجالاتها؟ وماذا يعني الحديث عما بعد البنوية؟.

لا شك في أن البنوية ليست منهجاً مطبقاً بطريقة واحدة، فما يقوم به «ليني ستروس» يختلف عن «بارت» و«الشومسر» و«هوكو» و«لاكأن» ولكن هناك التشرك بينهم كأولوية البنوي على التاريخي. وأسبقية اللغة على الواقع، وأهمية تأثير المنهج في النظرية والشكل في المحتوى. كما أنه ليس هناك نظرية واحدة ولكن هناك مواقف مشتركة كالوقف من الذات ومن اللغة ومن التاريخ... إلخ. من هنا ضرورة العمل على إظهار المبادئ المنهجية والنظرية التي تكوّن إليها كل بنوية. وطوبه فإننا في الوقت الذي نسعى فيه إلى التخصيص نعمل على التعميم. مركزين تحليلنا على النموذج الأسنوي الذي استعانت به البنوية. **وبذلك نكون قد قلنا** يتمشي إستمولوجي وتقني: إستمولوجي من حيث إظهار المبادئ والأسس التي تقوم عليها البنوية والتقني من حيث تحليل النموذج اللساني للبنوية. فالنموذج التقني كما ساد في سويسرا قد ساد في الكثير من الثقافات الفكرية والعلمية في فرنسا وأوروبا، وذلك منذ منتصف الخمسينيات وإلى قبلها من وزن «موريس ميردوني» قد بدأ تدريس محاضرات دي سوسور منذ هذا التاريخ⁽¹⁾. واستمرت المناقشات إلى منتصف السبعينات من القرن العشرين، حيث ظهرت نماذج الثنية جديدة كاللسانيات التوليدية والنحوية والسميولوجية التي أصبحت لما يسمى بما بعد البنوية وفلسفات ما بعد الحداثة.

لقد كانت البنوية - وامتد بدايتها - حركة علمية واسعة شملت العديد من العلوم والمجالات المعرفية. وطرحت منظورات جديدة لمختلف القضايا التي كانت الفلسفات المساندة. في ذلك الوقت. تعمل على تثبيتها كعصائل النضج والحقيقة في الطواهرية والتأويلية. ومسائل التاريخ والأيدولوجية في الماركسية ومسائل الذات والالتزام في الوجودية. ومسائل العلم وتاريخ العلوم في الإستمولوجيا، كما انفتحت هذه الحركة بما صاحبها من حركة نقدية داخلية وخارجية. وما أدت إليه من إعادة التفكير في العديد من نظرياتها. وذلك بعد أحداث مايو ١٩٦٨. التي أفزعت اتجاهات جديدة سميت بأسماء مختلفة: ما بعد البنوية، البنوية الجديدة، ما بعد الحداثة، الأركيولوجيا، الجينولوجيا، الغراماتولوجيا، الفلسفة الجدد... إلخ⁽²⁾.

ومن بين الدراسات الأولى التي خصصت للبنوية، والتي حملت عنواناً يحمل أكثر من دلالة، وهو: «ما البنوية؟» حيث تقرأ تعريفها لها مفاد: «إنه إذا كانت كلمة البنوية تعني شيئاً معيناً أو

استجيب الشيء ما فإنها تعني طريقة جديدة في طرح وتفسير المشاكل في العلوم التي تناقش العلامة: طريقة بدأت مع لسانيات دي سوسير^(١٢). وعليه فوفقا يجب أن نفهم أولا المعاني الجديدة للكلمات التي نستخدمها، ومن هذه الكلمات المنهج والمحتوى وكيف يجب طرحهما: فهل هناك منهج واحد وعام أم هناك مناهج متنوعة يتنوع المبادئ والموضوعات؟ هل نحن ما نزال في زمن المعاني والكلي كما طرحته الفلسفات السابقة، أم أننا دخلنا في زمن فلسفات التنوع؟ وهل هناك أصلا بنوية ومنهج ومحتوى بنوي؟ وهل البنوية منهج أم فلسفة؟ وهل هناك بنوية واحدة أم بنويات مختلفة؟ أليس هناك على الأقل بنويتان: شكلية وتكوينية؟ وكيف تحولت البنوية إلى مجال لطرح مختلف المشكلات المعرفية والفكرية السابقة عليها؟ إنها أسئلة تزامنت وظهور البنوية^(١٣).

هناك من يعرف البنوية بطومها قد ولحت اسم البنوية ليجتمع علوم العلامة، وأنظمة العلامة^(١٤). هذا ما ينطبق على الوقائع الأنثروبولوجية، وأن ما تختلف عنه البنوية هو في طرحها للعلاقة بين الدال والمدلول، وعليه فإن ما يميزها عن غيرها هو أنها لا تعالج الموضوعات بشكل مباشر، أي لا تقوم وفق النظرية المعرفية لموضوع الإدراك، لأن جديد البنوية يكمن في العلاقة التي تقيمها بين الدال والمدلول، وعليه فإن تعريف البنوية يتصل بـ «كل ما له علاقة بالعلامة الذي يستعمل أن يكون علما»^(١٥).

هذا وقد برزت البنوية كترجمة منهجية ونظرية من خلال أعمال ألكسندر ستروس^(١٦). ١٩٠٨، فقد كان كتابه «الأنثروبولوجيا البنوية»^(١٧) محاولة منهجية للكشف عن الأبنية العقلية الكلية العميقة، كما تتجلى في أنظمة القراءة والأبنية الاجتماعية الأكبر، ناهيك عن الأدب والفلسفة والرياضيات والأنماط التفسيرية اللاواعية التي تحرك السلوك الإنساني. وعند ذلك الحين اتخذت البنوية أشكالا متنوعة في النظرية والمنهج على السواء^(١٨). ولقد تأكد هذا في كتابه الثاني «الفكر المتوحش»^(١٩)، حيث انتقد بشدة وجودية «سارتر»، الوجه البارز للفكر والثقافة الفرنسية في ذلك الوقت. من هنا يؤكد العديد من الدارسين للبنوية، أنها هي لبني ستروس^(٢٠). وإذا كان عصرها قد انتهى فإن أعمال لبني ستروس البنوية ما تزال تتخلل الفكر الفرنسي وتساهم في صياغة «ما بعد البنوية» أو البنوية الجديدة^(٢١).

من هنا يصبح القول أيضا، إن البنوية تعد جزءا من تاريخ الفكر الفرنسي المعاصر. وإنها مثلت بدلا فكريا تحققة تاريخية وفلسفات فرنسية، مثلها مثل الماركسية والوجودية، ومحاولة جديدة لفهم التاريخ والمجتمع والثقافة على ضوء العلوم الإنسانية، ولقد «انطوى هذا أساسا على تسليم مؤداه أن الاستعداد لتأجيل لطرائق الكشف عن القوانين العامة للغة، وما يحصل بذلك من كشف عن القوانين التي تحكم علاقاتها بمختلف مجالات النشاط الإنساني، تكون

التيوية نظرية أو منهجية ؟

إنساقه من أدبية عقلية مفترضة. وقد أثارت هذه الطبيعة التيوية اهتمام مجموعة من المفكرين وحفزتهم على تشييد مذاهب تيوية كاملة خاصة بهم. هي مقابل مذاهب أخرى مضادة. مما كان له تأثيره في الحياة السياسية والاجتماعية الفرنسية⁽¹⁾. إن هذا الوصف القديم من قبل «كبرزويل» يؤكد أن النموذج ومنهجه قد أدبا إلى نظريات وحتى إلى مذاهب وثقوب عليهما مواقف سياسية وفلسفية.

وعلى رغم الاختلافات الكبيرة التي تصل حد التناقض بين زعمائها، إلا أنها تبلي حركة تجمعها بعض الأصول المشتركة، مثل اللغة أو بعض المصطلحات ذات الجذر اللساني، والاهتمام بالرمزي، وبحقول معينة داخل العلوم الإنسانية، وبالوقوف المنهجي القائم على تفسير الظواهر والحوادث على أساس تزامني. وهو ما أدى إلى أن تكون موضوع نقد من قبل الكثير من الاتجاهات الفكرية. وإذا كانت التيوية قد هوجمت هجوما عاليا من قبل الماركسية، خاصة في علاقتها بالتاريخ، ومن الوجودية في علاقتها بالمعنى، فإنها قد وجدت سندا كبيرا من تيار كان يبدو . حتى ذلك الحين . تيارا هامشيا في الفكر الفرنسي. ولكن كان يعمل كل عوامل القوة النظرية. وتعتمد بذلك التيار الإيمتصاصي الذي أسسه «باشلار» و«ميتالشي» و«كونفليخ» و«كياي» . كما وجدت الدعم من مدرسة الحوليات التاريخية المهمة كثيرا بعلاقة التاريخ بالعلوم الإنسانية والاجتماعية وبما يسمى لاحقا بالتاريخ الجديد⁽²⁾. وهكذا، وعلى رغم الرواقد التاريخية والعلمية والقائمة العديدة والتنوع للتيوية، إلا أنها ظهرت كأنها تجاج الفكر الفرنسي الحالي. وبشعراف انتشارا واسعا في أوروبا وأمريكا والعالم، وتصبح حركة تشمل مختلف ميادين العلم والثقافة، خاصة ميادين العلوم الإنسانية. واستطاعت بسرعة كبيرة أن تقدم نفسها على أنها الطريقة المثلى لتطوير وتحسين وتجديد العلوم الإنسانية.

أولا : في إيمتولوجيا الفكر والمحتوى / المنهج والنظرية

لتحديد الشكل والمحتوى والمنهج والنظرية، أهمية إيمتولوجية لأنه يتصل بمشكلة ترويل الأشكال المعرفية، كالتشكل الرياضي للمعرفة والشكل البيولوجي أو الاجتماعي ... إلخ. وخاصة إذا علمنا أن شكل

الموضوعات العلمية، يتعلق مباشرة بلغة هذه العلوم⁽³⁾.

وتاريخيا نجد أن كلمة البنية التبنلت من كلمة مماثلة لها هي كلمة الشكل. سواء في علم النفس «الجشطات»، أو في النقد الأدبي عند «الشكلانيين الروس». لذا وجب تعيين الفارق المنهجي بين البنية والشكل. وعلاقة تلك بطبيعة المنهج البيوي. هل هو منهج شكلي أو ليس كذلك؟ ثم لاحقا تحديد العلاقة بين المنهج والنظرية على المستوى المعرفي؟ ومما لا شك فيه أن «كانط» كان أول فيلسوف فكر في أشكال المعرفة، وحاول أن يضع إطارا أو حوالب تتم بها

المعرفة. وإذا كان من غير الممكن أن تتصل القول في هذه المسألة المهمة فمن الضروري أن نشير إجمالاً إلى اهتمامه بأشكال المعرفة، وكيفية حصول المعرفة، وعلاقة البنوية بفكره، وخاصة على أيدي ستروس.

يتحدد الشكل عند كانتط في مقابل المادة، وشكل المعرفة هو: «القانون الذي يفرضه الفكر على المادة»⁽¹⁾. مثل الأشكال الخاصة للحساسية كالزمان ولكن بوصفهما «القانون الأساسي للحركة الموضوعية والذاتية للمادة»⁽²⁾. لذلك كله اهتم «كانط» بأشكال المعرفة العلمية وذلك في كتابه «نقد العقل الخالص». كما ارتبطت علاقة الشكل بالمحتوى في البنوية انطلاقاً مما طرحه «الشكلائيون الروس»⁽³⁾. يقول ليفي ستروس: «إنني أؤكد على أن البنوية الحديثة، ومن ضمنها المسائل البنوية، ما هي إلا امتداد للشكلائين الروس»⁽⁴⁾. فهل هذا الامتداد بالامس كذلك مفهوم الشكل؟ يحدد «الشكلائيون الروس» مفهوم الشكل باعتباره وحدة ديناميكية وعلمية لها معنى في ذاتها خارج كل عنصر إضافي⁽⁵⁾. والفارق بين هذا الفهم والفهم البنوي هو كما يقول ليفي ستروس: «على عكس الشكلائين البنوية ترفض أن تعارض للمعوس بالمجرد، أو أن تعترف بأسبقية الأول على الثاني. فالشكل يتحدد بالعادة المضادة له، في حين أن البنية لا تتعصّب بمحتوى. ذلك أنها هي المحتوى ذاتها»⁽⁶⁾. قد يكون الشكلائيون يضمعون الشكل في مقابل المضمون، لكنهم يتفقون في أن الشكل طريقة وهذه مع البنية العدمان محتوى واحداً. ط «البنية لا محتوى لها خارجاً عنها، إنما هي المحتوى نفسها»⁽⁷⁾ وأهل تنظيم منطقي من حيث هو خاصة من خصائص الواقع⁽⁸⁾ «البنية إذن هي المحتوى ولكن ليس أي محتوى، إنما المحتوى الموجود داخل تنظيم منطقي. أي التنظيم الشكلي أو المصوري. فشرط البنية إذن هو هذا التنظيم الشكلي، والبنية من الزاوية اللغوية ما هي إلا بنية التنظيم، هذا التنظيم ذو طبيعة منطقية، أي أن لبنية طبيعة شكلية.

وجديد البنوية يكمن فيما يقول «أوزياس» في التصور شبه الأرسطوطاليسي للعلاقة بين الصورة والمادة. بحيث تكمن أصالة البنوية في طريقة تصويرها لارتباط الصورة والمضمون. ولكن البنية على خلاف الصورة أو الشكل، فإنها ذات طبيعة موضوعية. يقول ليفي ستروس: «إننا مضطرون إلى تصور البنى الاجتماعية كموضوعات مستقلة عن الوعي»⁽⁹⁾. ومن هنا فهي تكون خارج الزمن وعلمية له، فهي إذن ذات طبيعة كانتطية، كما وضع ذلك «بول ريكور» الذي بين أن البنية تشبه القوالب القبلية التي فرضها «كانط» على المعرفة⁽¹⁰⁾.

إلا أن هنالك وجهاً آخر لمسألة الشكل والمحتوى، وهو العلاقة بين المنهج والنظرية. ففي إطار نظرية المعرفة تتحدد العلاقة التي تربط المنهج بنظرية المعرفة في إطار علاقة الذات بالموضوع. لهذا كانت نظرية المعرفة تناقض مسألة الحقيقة ومسألة كيفية مواجهة الذات للموضوع. فإن هذه المسائل تحيلنا مباشرة إلى المنهج، لأن علاقة المنهج بنظرية المعرفة تقوم أساساً على نوع

العلاقة التي تقومها نظرية المعرفة بين الذات والوضوع، وطبيعة تلك العلاقة، تكون مادية أو مثالية، تجريبية أم عقلية... إلخ، كما تتحدد في إطار الأدوات التي تستعملها الذات لتتوصل للمعرفة، هل هي أدوات ومنهج عقلية أم تجريبية، مناهج استنباطية أم استقرائية... إلخ. ويتصل المنهج بالإستمولوجيا من خلال ما وضعه «الاند» من العلاقة بين الإستيمولوجيا والمنهج، حينما عرف الإستيمولوجيا بأنها الدراسة النقدية لمبادئ العلم، أما المنهجية فهي العلم الذي يدرس المناهج المختلفة للعلوم. ومن هنا فإن المنهجية تقترح سلماً دراسة لتاريخ مناهج العلوم، وفي هذه الحالة تكون الإستيمولوجيا علماً لاحقاً للعمل العلمي، لكونها تقترح مسبقاً تاريخ العلوم وبالتسيط تاريخ مناهج العلوم. وعليه فإن العلاقة التي تقوم بين المنهج والإستمولوجيا تتحدد في كون هذه الأخيرة تمثل الدراسة النقدية لمنهج من المناهج، وهذا هو البطل المنهجي الذي حاولنا اتباعه في هذه الدراسة.

ويظهر الجانب الإستيمولوجي للمنهج في دراسة علاقة المنهج بالنظرية، حيث يستند كل منهج إلى نظرية معينة، فالنظرية بالعنى العلمي ضرورية وأساسية للمنهج. فإذا كانت المناهج تتصل بإنتاج المعرفة، والمعرفة تعني معرفة قوانين الظاهرة ما وصفاً نظرياً، من أجل فهم وشرح تلك الظاهرة، لذا فالمعلاقة قائمة بين المنهج والنظرية على المستوى العملي، وهو ما يطرح قضية الموضوعية في العلوم الإنسانية، إن النظرية تعبر عن الحقيقة، والمنهج هو النوجه للممارسة الإنسانية المعاشة، فهناك نظرية ما لا بد من منهج مناسب لتلك النظرية، فالمنهج والنظرية يشكلان وحدة، والمطابقة المعرفية تتم من خلال التأثير القائم بين النظرية والمنهج والحقيقة الموضوعية، ولهذا فإن تطور المنهج والنظرية يتم من خلال تفاعلهما والحقيقة الموضوعية. ويمكن الفارق بين النظرية والمنهج في أن، «النظرية متكاملة، وبالتالي مغلقة، أما المنهج فهو في حالة بحث عن العناصر الثابتة، مما يجعله في حالة انفتاح. إن المنهج على الرغم من ارتباطه الأكيد بإطار نظري معين... يتنوع بالافتتاح طوبيعي يسمح له بالانقسام بطابع الاستقلالية النسبية عن النظرية»⁽¹⁾.

إن، فالمعلاقة بين المنهج والنظرية قائمة، مع اختلاف في الطبيعة المعرفية لكل واحد منهما، فإذا كانت النظرية تعبر عن نظام من الأفكار، لشرح وفهم قضية معينة، فإن المنهج أداة للبحث، وإذا كانت النظرية مغلقة وتتعلق بموضوع معين، فإن المنهج مفتوح وقابل للتطبيق في مجالات مختلفة، لذا فإن الاستقلالية بين المنهج والنظرية هي استقلالية نسبية، فإذا كانت النظرية ذات طبيعة كلية ووظيفة تفسيرية، فإن المنهج يختص بميدان معين، ووظيفته أنه يمكننا من الوصول إلى الحقيقة الموضوعية التي نعبر عنها بنظرية جزئية أو كلية، علمية أو فلسفية. إن هذه العلاقة التي تربط المنهج بالنظرية هي علاقة في إطار النظرية العامة، لأن هنالك علاقات أساسية وخاصة العلاقة بين المنهج والأيدولوجيا، ذلك أن المنهج في ارتباطه بالنظرية يتعدى

جوانبه العملية والعلمية، ليقرر مسائل فلسفية ونظرية، أو أيديولوجية ثقافية، مسائل فلسفية، تتعلق بالمشاكل النظرية التي تخص المعرفة وإمكانيات الوصول إلى الحقيقة وطرق التحقق منها، استناداً إلى منهج معين، أما السائل الأيديولوجية أو الثقافية فتتحدد في كون المنهج مرتبط بعقيدة تاريخية، أي بمعطيات علمية ومعرفية محددة وبمشاكل نظرية ومنهجية خاصة، مرتبطة أساساً بالذات العارضة. وباعتباره نتاج مرحلة تاريخية، فإن المنهج موجه إلى حل مشاكل تلك المرحلة ذات العلاقة الاجتماعية والعلمية على السواء.

وعلى هذا الأساس، يظهر تمسبه المنهج وضرورة تغيره من مرحلة إلى مرحلة. وفي هذا السياق يرى «باشلار» أن كل منهج هو منهج ظرفي، وأن وصف البنية النهائية للفكر العلمي، لماذا؟ لأن الفكر العلمي يعاصر بكل دقة الطريقة التي أعلن عليها¹⁷. وإذا كانت تلك الظروف، التي تحكم في علمية أو لا علمية منهج من المناهج، ذات طبيعة موضوعية فإن استقلال هذه المعطيات وتأويلها وطرح الأسئلة المناسبة لها هي من مهمة الذات العارضة، والذات العارضة في العلوم الإنسانية ليست معزولة عن التطبيقات الاجتماعية والحاجات المعرفية والثقافية للمجتمع ككل، أو لطبقة أو فئة اجتماعية خاصة، وفي هذا المستوى يتقاطع العلمي والأيدولوجي في صياغة المنهج، كما تظهر أبعاد العلمية والأيدولوجية، حيث يتداخل البعد العلمي مع التطورات العلمية الجديدة، وبذلك يكون المنهج دائماً في حالة إثراء وإغناء، لما طوّرته العلمية، وأما البعد الأيدولوجي فيظهر في تطبيق المنهج خارج حدود العلمية، وهذا يعني فإن المنهج البيوي مشروط بجملة من التطورات العلمية والحاجات الاجتماعية المصنفة أساساً في محاولة إيجاد حل لأزمة العلوم الاجتماعية والإنسانية في فرنسا، والتي سيطرت عليها النظرة الروحية والثالثة كمحاولة «سارتر» إقامة علم نفس قوامي، على سبيل المثال.

ثانياً: هي البنية إلى المنهج البيوي

لتطبيق هذه المقاربات الإستمولوجية لمسائل الشكل والمحتوى والمنهج والنظرية على البيوية، يجب في اعتقادنا طرح جملة من الأسئلة منها: ما الخلفية العلمية للمنهج البيوي؟ وما العلاقة التي تربط مفهوم البنية بمنهج

يسمى بالبيوي؟ وهل هناك منهج بيوي بالمفهوم العلمي للمنهج؟

أ. في الخلفية العلمية للمنهج البيوي: إذا كان اعتماد المنهج البيوي على الأسس مجرد توسط، لأن الأسس خلقت شروط العلمية، فإن هذا لا يعني أن المنهج البيوي يعمل النتائج المنهجية الحقلية في العلوم الطبيعية. يقول ليفي شتروس: «إن البيوية تريد أن تكون منهجاً علمياً دقيقاً. يعالج المنهج المتبعة في العلوم الدقيقة، يدرس العلاقات القائمة بين عناصر أجزاء كل بنية، وذلك بتحليل هذه الأخيرة والكشف عن ارتباطاتها الموضوعية، ثم إعادة

البنية البنيوية أم مبنية؟

تركيبها هي منظومة كلية جديدة أسسها من بنائها الأولى، لتتيح لنا تبين بنيتها الطيفية⁽¹⁷⁾. فالمنهج البنيوي، هي اعتماد على الفناهج الطبيعية، إنما ركز أساسا على نظرية المجموعات، تلك النظرية التي تسمح بدراسة العلاقات بين أجزاء وعناصر المجموعة، وتحليلها ثم إعادة تركيبها من أجل الكشف عن البنية الخفية للموضوع. وكذلك باللسانيات، يقول ليفي ستروس: «إذا كان هذا المنهج ينتمي إلى طريق التحولات التي تفسر جزاء من قوانين المجموعات الرياضية، إلا أن نموذجها المباشر هو علم اللغة الذي يختص من غيره من العلوم الإنسانية بأنه العلم الوحيد الذي يمكن وضعه على قدم المساواة مع العلوم الطبيعية والدقيقة وذلك:

- ١ - لأنه يدرس موضوعا عاما، إذ لا يوجد مجتمع بشري دون لغة.
- ٢ - لأن منهجه متشابه، أي أنه يمكن اتباع المنهج نفسه في دراسة أي لغة قديمة كانت أو حديثة، بدالية أو متعاصرة.
- ٣ - لأن هذا المنهج يعتمد على بعض المبادئ الأساسية التي لا يختلف عليها الباحثون والمختصون⁽¹⁸⁾.

هذه هي إذن الأسباب التي جعلت من اللسانيات نموذجا للمنهج البنيوي، وهذه الأسباب هي الكلية باعتبار أن اللغة نجدها في كل المجتمعات، سواء كانت قديمة أو حديثة، ولاعتمادها على جملة من المبادئ، كالتزامن والمتعاقب، الخ. والمنهج البنيوي في استناده إلى نموذج اللسانيات، يرجع إلى كون اللسانيات تتناول العلوم الطبيعية أو الدقيقة. نستنتج من هذا أن اعتماد النموذج الأنثي مجرد توسط بينها وبين العلوم الإنسانية، وأما في الفلسفة فإن الماركسية والتحليل النفسي والإثنولوجيا تقوم بالدور نفسه الذي تقوم به البنية، وهو أن نضهم، هي نظر هذه المبادئ الثلاثة، صفاء وأن نرجع وأضعا إلى واقع آخر، إذ ليس الواقع الحقيقي ذلك الواقع الأكثر تجليا وبروزا، كما أن من طبيعة الحقيقة ألا تتجلى إلا بتوارثها عناء⁽¹⁹⁾، إذن، إضافة إلى الأسلية والعلوم الطبيعية يستفيد المنهج البنيوي من مبادئ ثلاثة: الماركسية والتحليل النفسي والإثنولوجيا: لأن هذه المبادئ الثلاثة تعتمد على خطوة أساسية، هي من طبيعة البنية، ومن أسس المنهج البنيوي، وهي أن البنية متخفية، لا شعورية، لذا وجب التحليل والبحث من الباطن، دون التوقف عند ظواهر الطواهر. وعلى هذا الأساس عرف ليفي ستروس البنية، بقوله: «المبدأ الأساسي هو أن مفهوم البنية لا يستند إلى الواقع التجريبي، بل إلى التماذج الموضوعية يعقطنس هذا الواقع، وهكذا يظهر الاختلاف بين مفهومين متجاورين جدا، بحيث وقع الالتباس بينهما غالبا. أقصد مفهوم البنية الاجتماعية ومفهوم العلاقات الاجتماعية. إن العلاقات الاجتماعية هي المادة الأولى الستمعملة في صياغة نماذج توضع البنية الاجتماعية، إذ لا يمكن بأي حال إرجاع هذه البنية إلى مجمل العلاقات الاجتماعية التي يتسنى ملاحظتها في مجتمع معين⁽²⁰⁾.

يؤكد هذا التعريف على خصائص أساسية منها:

1. البنية غير الواقع التجريبي، وإنما هي النموذج المستمد من هذا الواقع، فالبنية تُعرف عليها انطلاقاً من نماد معين.

2. هناك اختلاف بين البنية الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية، وهذا عكس ما نراه «البنائية الوظيفية»، كما نجدتها عند «ول كليف براون» في أعماله، كما يقول عنها ليفي ستروس: «نجد البنية الاجتماعية إلى مجمل العلاقات الاجتماعية الظاهرة في مجتمع معين». فالبنية الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية هي التطور البنائي الوظيفي واحدة في حين أن البنية الاجتماعية ليست هي العلاقة الاجتماعية هي التطور البنائي، إنما تتألف البنية الاجتماعية من العلاقات الاجتماعية.

3. البنية متخفية غير مرئية، باطنية لا شعورية، أي ذات طبيعة عقلية Inellegible.

4. تشكل البنية منهجاً: «خاصة قابلاً للتطبيق على مسائل إثنولوجية Ethnologique مثولة، وتنتهي إلى أشكال تحليل بنوي مستعملة في مجالات أخرى»⁽¹⁾. فالبنية أداة منهجية.

5. تتمثل الخطوة الأساسية في الكشف عن البنية في النموذج البني. فالبنية هي نظر ليفي ستروس حاضرة في الموضوع لكنها متخفية، واكتشافها يقتضي تدخل العالم وتركيبه ففاجئ تصبغ عن بنية الموضوع، فعالية النماذج. بتعبير آخر: هي الإفصاح عن البنية وإبرازها.

6. كل هذه الخصائص تؤكد أن البنية عند ليفي ستروس لا تقتصر بالواقع المحسوس، بل بالنماذج التي تشكلها انطلاقاً من الواقع. وهو ما يجعلنا نستنتج أن البنية لا تعتمد استقرارها كما يقول «ريمون بودون»، أي من طريقة القارنة والملاحظة وذلك لأنها بناء رياضي⁽²⁾. ومعنى هذا أنها ذات طبيعة ذهنية عقلية رياضية، لذلك يجب النظر إلى البنية بالمعنى الرياضي، أي باعتبارها «مجموعة من العناصر المجردة، تقوم بينها علاقات متبادلة»⁽³⁾. ويتعبير آخر: البنية لا تخص المحتوى الملموس للموضوع العلمي، بل تخص لغة العلم، لذلك فإن البنية الأساسية لهذه البنية هي الشكلية.

إن تعريف ليفي ستروس بوقتنا في مفارقات ليس من السهل فهمها، فأولاً: البنية هي بنية الشيء الواقعي من أجل إدراك العقلاني، الذي هو ميزة هذه البنية، والبنية، ظلية، ليست شكلاً ولا محتوى، بل هي المحتوى ذاته، وكيف تكون كذلك؟ وإثنا تعبير عن تنظيم منطقي، لذلك نعتقد أن الوصف الذي قدمه «دول» لهذه المفارقات له ما يبرره، وخاصة من حيث أن البنية كما يقول، حقيقة دون أن تكون واقعية، مثالية دون أن تكون مجردة⁽⁴⁾. ولكن هناك من يردد هذه المفارقات إلى محاولة ليفي ستروس تجاوز النزاعين التجريبي والعقلي، وإن كان ذلك بالغاء الذات والإبقاء على الموضوع، فالذات تشكل عتبة معرفية كما سبق ذلك، كما يرى «بول ريكور» أن جذور مفهوم البنية عند ليفي ستروس نجدتها عند «كاطد» فالبنية تشكل في الحالتين إطاراً معرفياً وأنتولوجياً. وإن

البنية البنوية أم المنهج؟

كان الفارق يكمن في مفهوم البنية عند ليفي ستروس الذي لا يحول إلى الذات، بل يتناهي مع كل ذات. يمكن ملاحظته الذي يرى أن القنولات ذات طبيعة ذاتية⁽¹⁾. على هذا الأساس نستطيع القول إن المنهج البنوي يستمد معناه من مفهوم البنية، وهو ما يسمح لنا بمناقشة سؤالنا الثالث وهو هل المنهج البنوي منهج علمي، ولكن بعد فحص أولي لبعض معالته الأولية؟

ب، في المنهج البنوي، يقوم المنهج البنوي، كغيره من المناهج العلمية، على جملة من الخطوات والقواعد والمبادئ التي تكون نظاما المفاهيمي، والتي يعتمد عليها في تحليل الموضوعات. ومن هذه الخطوات، على المستوى الأنثروبولوجي، القيام بالملاحظة والتجريب، ثم التجريب على النمذج المستفاد من الملاحظات، ويستلزم التجريب على النمذج شرطين أساسيين: أولهما، معرفة كيفية رد فعل النموذج تجاه الوقائع، وإذا علمنا أن النموذج، هو أساسا إطار نظري لتعريف الوقائع، عرفنا أن كيفية رد الفعل هذه تتجسد أساسا في قدرته على أن يكون جامعا وماتعا للوقائع، وهذا طبقا للمفاهيم التي يجب أن يتمتع بها النموذج، والشرط الثاني الذي يتطلبه التجريب على النمذج هو المقارنة، أي مقارنة النمذج التي تصاغ انطلاقا من الوقائع المراد دراستها، وتعتمد هذه المقارنة، أساسا على الوضوح والبساطة والواقعية، وهذا ما يؤكد أهمية التجريب في المنهج البنوي والفهم الجديد للتجربة، باعتبارها تجربة فائقة على النمذج، وهذا نظرا للعلاقة العضوية بين البنية والنموذج، كما بينا ذلك، إذن، الملاحظة والتجربة، عنصران أساسيان في المنهج البنوي يمكن ما يري ذلك، بدون، وهو ما جعل «ليبينسكي» يقول: «إن المنهج البنوي يعيد إنتاج المنهج التجريبي، وأصلاته تكمن في نقله للمنهج التجريبي من مجال العلوم الطبيعية إلى مجال العلوم الإنسانية»⁽²⁾.

وعليه فإن المنهج البنوي يعيد تقليدا وضعيا مشهورا في فلسفة العلوم، تقليدا يقوم على التمييز بين مرحلة الملاحظة ومرحلة التجريب، أي إعادة إنتاج النزعة الاختيارية والتجريبية في العلوم الإنسانية، هذه النزعة التي اتفادها بشدة الإستيمولوجيا المعاصرة، وخاصة عند «باشلار»، الذي رفض تبسيط العملية المعرفية، إلى مجرد ملاحظة وتجربة، تقابلها مرحلة الوصف والتوكيد في الأنثروبولوجيا البنوية، والتي يعبر عنها بمرحلة الإثنوغرافيا ومرحلة الإثنولوجيا، وهو ما يؤدي إلى القول بأن قيام المنهج البنوي على هذين المستويين لا يكشف عن أصالة، بل هو ما يكشف عن إشكالية التماثل بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، التي يعيد إنتاجها من جديد، وأن أصالته تكمن في بناء النموذج، والغرض الأساسي للخطوات المنهجية، التي يعتمد عليها المنهج البنوي من ملاحظة أو وصف وتجريب أو تركيب وبناء نمذج، هو الوصول إلى البنية والكشف عنها⁽³⁾، ولدراسة بنية الموضوع يجب تطبيق جملة من المبادئ منها:

١. أسبقية الكل على الأجزاء، إذا كانت البنية تشترط الكلية، فإن هذه الخاصية أفوزت مبدأ منهجيا، هو النظرة الكلية إلى الموضوع، والتي تشترط منطقيا أسبقية الكل على أجزائه، ولقد

اعتمد ليفي ستروس على هذا البُدا في تحليلاته منذ كتابه «البنى الأولية للفكرية» لا من هنا كان يرى في انساق القرابة إلا كليات تخضع لبُدا أسبقية الكل على الأجزاء⁽¹⁾. فالكلية ما هي إلا نسق من الوحدات، لذلك فإنها تتساوى والنسق، وهذا نظرا إلى ما يوفره النسق من نظرة كلية وأسبقية الكل على الأجزاء⁽²⁾.

٢. أسبقية العلاقة على الأجزاء، يرتبط مفهوم البنية بمفهوم العلاقة داخل نسق معين، فاما بهم المنهج البنوي ليس الأحداث ولا الكلمات في عزلتها، ولكن العلاقة التي تقوم بين تلك الأحداث أو الكلمات. من هنا يرى ليفي ستروس أن خطأ المؤسسيولوجيا التقليدية والأنسية التقليدية، هو أنها نظرتا إلى الأنطاط، وليس إلى العلاقات بين الأنطاط⁽³⁾. وعليه فإن العلاقة مبدأ منهجي في دراسة الظواهر، والبنوية كمنهج هي قبل كل شيء، التحليل الواقعي للظواهر بغية اكتشاف العلاقات بين العناصر المكونة لهذه الظواهر⁽⁴⁾.

يقول ليفي ستروس: «إن ما هو أولي حقا ليست الأمر، هذه الحدود المفردة، بل العلاقة بين هذه الحدود. وإن تفسيراً آخر لا يستطيع تحليل تحرير رمز الحارم Prohibition de l'inceste، التي لا تشكل العلاقة الخالية، هي جانبها الأعم. سوى نتيجة طبيعية لها، واضحة حيناً ومخفية أحياناً أخرى»⁽⁵⁾. لقد أسست العلاقة، بوصفها مبدأ منهجياً، خدمة علمية كبيرة لفهم مشكلة القرابة في المجتمعات البسيطة «بدائية»، وليفي ستروس في اعتماده على هذا البُدا، استطاع أن يتجاوز الكثير من المشكلات التي تطرحها القرابة، وذلك بتحويل المشكلة على أساس إدراك العلاقة القائمة بين حدود أربعة هي: أب - زوج الزوجة، أم - أخ/أخت، ابن - أخت، وهي إطار العلاقة القائمة بين تلك الحدود التي يحكمها قانون تحرير رمز الحارم.

٣. مبدأ المحاينة، إن الدرس الأسنفي الذي قدمه دي سوسير هو أن اللغة نسق مطلق. لذا فهو يرفض كل تأويل خارجي للغة أو شرح تاريخي، فالبُدا الأساسي عنده هو أن اللغة نسق لا يعرف إلا قانونه الخاص، فالمسايات الداخلية تهتم بالانساق الداخلية للغة، هي حين أن اللسانيات الخارجية تهتم بالمؤشرات الخارجية. ومبدأ المحاينة في اللسانيات يقتضي دراسة النسق اللغوي في ذاته من دون العودة إلى تاريخه، ولا إلى علاقته بمحيطه. يستمد ليفي ستروس هذا البُدا ليؤكد على أن كل موضوع قابل للتحليل يجب أن يؤخذ باعتباره نمقا مطلقا غير قابل لأي تأويل خارجي⁽⁶⁾. ودراسته للأساطير باعتبارها انساقا مغلقة تؤكد لهذا البُدا، أي يجب الاعتماد على بنية الأثر، وليس على بواعثه وعلاقاته الخارجية، فمهمة الطريقة البنوية أن تعطي الدراسة الذاتية نوعا من معنوية الفهم، الذي يقوم مقام معنوية الشرح، الذي يبحث عن الأسباب⁽⁷⁾. بتطبيق مبدأ المحاينة ومبدأ الفهم والتزامن، فهو يهتم بالشئ ذاته، بعيدا عن علاقاته الخارجية وأصوله التاريخية، أي كل ما يدخل في إطار العوامل الخارجية ليكتفي فقط بالموضوع ذاته، لذا تتناهي المنهجية البنوية مع كل منهجية تاريخية، ليتفق بذلك المنهج البنوي

مع النهج الوضعي. ولكن مبدأ المحايدة باعتباره على تحليل الموضوع في ذاته، وانطلاقه عليه، يطرح الجدوى من العمل العلمي والفائدة منه، وهو نقد سبق للشكلايين الروس أن قدموه في صورة نقد ذاتي والأمر نفسه فيما يتعلق بمبدأ السياقية.

١. مبدأ العقلانية: إن المبادئ سابقة الذكر، تؤدي إلى هدف أساسي هو اكتشاف البنية، ذلك أن طبيعة البنية لا شعورية، أي ذات طبيعة عقلية ولا توجد على السطح أو على ظواهر الأشياء، لذلك يرى ليفي ستروس أن الخطوة الحاسمة في نهج البنوي هو: «أنه من أجل تعيين الواقع يجب حذف المعيش»^(١)، فما ينبغي التحلي عنه هو المعيش والعيش، الذي ندرسه مباشرة على المستوى الفينومينولوجي، أما ما يجب الاحتفاظ به فهو الواقع، لأن في الواقع تكمن البنية، لذا يجب اعتماد مبدأ العقلانية، من أجل الكشف عن هذه البنية، وعليه فإن النهج البنوي، الذي يهدف إلى البحث في الخصائص التفارقية *Différentiel*، التي تكون البنية المتحققة في نسق منطقي. مدعو دوماً إلى استعمال منطلق ذي طبيعة ثنائية أو «ازواجية»، *unologique* ما دام للتعلق دائماً ذا طبيعة عقلية، إن هذه الطبيعة الأزواجية أو الثنائية تظهر، في الواقع، على عدة مستويات، خاصة في أعمال ليفي ستروس ومنها:

- المستوى النفسي: جاف/رطب.
- المستوى الشكلي: فارغ/ممتلئ، داخلي/خارجي.
- المستوى اللغوي: فوق/تحت، قريب/بعيد.
- المستوى الكسائي: معنى/شكل، دال/مؤول.
- مبدأ التزامن والتعاقب: مما لا شك فيه أن هذا المبدأ هو الذي ميز البنوية بشكل عام، والنهج البنوي بشكل خاص، وأعطاها أبعاداً معرفية ونظرية. فعندما يعني هذا المبدأ^٢ من العلوم أن هذا المبدأ يرجع إلى مؤسس الأنسنة البنوية الحديثة، دي سوسير، ويضي مبدأ التزامن زمن البنية وعناصرها في نسق مغلق. من هنا فالتزامن يفرض الثبات وينفي الحركة، يفرض المحايدة وينفي التاريخ، يرتبط بما هو متكون، بما هو ناجز، بما هو مكتمل. ولا نستطيع فهم التزامن إلا في ضوء مفهوم التعاقب، ومفهوم التعاقب ثانوي، يتدخل حين تتعرض البنية لخلل في بنيتها، كالتدهام عنصر مثلاً وإحلاله بعنصر آخر، لذا فإن التقابل قائم بين التزامن والتعاقب، ما دام الأول يهتم بالثبات والثاني يهتم بالتغيير والتعاقب، يقول ليفي ستروس، «إن التعاقبي والتزامني يتعارضان، وذلك لأن الأول يهتم بأصل الأساق *genèses des systèmes*، في حين أن الثاني يهتم بالمنطق الداخلي للشيء *la Logique interne*»^(٣)، فالتعاقبي هو الدراسة التاريخية، الدراسة القائمة على البحث في أصل الأشياء ومكوناتها، في حين أن التزامني هو البحث في بنية الشيء، أي الطبيعة المنطقية للشيء، نجد هذه الفكرة مصنوعة كذلك في كتابه: «الأنثروبولوجيا البنوية»، والفكر التوحش^(٤)، وليفى ستروس على وعي تام بهذا التقابل وما يطرحه من

مشاكل معرفية ومنهجية، لذلك يدعو إلى إقامة تاريخ بنوي، يكون الخطوة التي يفتني فيها التعارض بين التزامن والتعاقب.

ولقد تعرض هذا البعد إلى كثير من النقد والتعديل، بل لا تبالغ إن قلنا إن نقد البنية إجمالاً كان وما يزال ينطلق من هذا البعد، ومؤسس هذا النهج أنفسهم، شعروا بنقص هذه الطريقة، وأحسن مثال على هذا محاولة ليفي ستروس إقامة تاريخ بنوي للتعاقب على ثنائية وتعارض مبدائي التزامن والتعاقب، «يجد الأنسبون اليوم أنفسهم مضطرين إلى اعتبار التحليل البنائي مجرد أن في دراستهم، وإلى إعادة إدخال أن التاريخ وأن الذات، كاشفين بذلك عن حدود البنية كمنهج، وكما بالأحرى حدود البنية كأيديولوجيا عسرية»⁽¹¹⁾. وهذا ما عبر عنه «جاكوبسون»، أحد مؤسسي المنهج البنوي، بقوله «تتجلى النزعة التزامنية الخاصة الآن أشبه بهم فكل نظام تزامني يتضمن ماضيه ومستقبله اللذين هما عنصران بنيويان للتزامن»⁽¹²⁾. فالتزامن إذن وهم، ذلك أن الظاهرة لا تنحرف عن تاريخها وعن ظروفها وتكونها، وإذا كانت اللغة تسمح نسبياً بدراسة التزامنها، فإن دراسة الظواهر الاجتماعية تتطلب الربط بين التزامني والتعاقبي. أملاً القول بالتزامن فقط فيبدو أنه يشكل نوعاً من العاصرة على المطلوب، إذ كيف يمكن عزل الظاهرة عن تاريخها، أو أتونها وإمكانها، وهي جزء من تلك التاريخية والأنية والزمنية.

على أن هنالك مشكلة إبيستمولوجية تفرض نفسها على مفهوم هذا التحليل وهي: ما العلاقة بين تلك الخطوات التي يقوم عليها المنهج البنوي والمبادئ التي يستند إليها؟ فمن الواضح، أن خطوات المنهج البنوي تقوم أساساً على التجربة، أي على نوع من استعادة المنهج التجريبي، في الوقت الذي يقوم فيه على مبادئ منهجية، ذات طبيعة عقلية، ألا يشكل هذا تناقضاً الواقع أن البنويين، وخاصة ليفي ستروس، قد أشاروا إلى الطبيعة الأزواجية للمنهج البنوي، وعبروا عن ذلك بقولهم إنه منهج التحليل والتركيب أو منهج الفهم والشرح، أو منهج التدرج والارتداد، إن هذا الطرح العام لطبيعة المنهج البنوي لا يساعدنا في حل المسألة، من هنا وجب تقديم بعض التوضيحات، منها أن اعتماد المنهج البنوي على التجريب يحتم علينا أن نفهم أولاً المقصود بالتجريب، والذي قلنا إنه تجربة على نماذج، وذلك بعد عملية الملاحظة ووصف الموضوع وهي ميدان علمي كالأنثروبولوجيا، فإن التجريبي يعادل مرحلة البحث الميداني، الذي يقتضي الملاحظة والتجربة، التي هي هنا تجربة على نماذج يقدمها الباحث على جملة الوقائع التي لاحظها ووصفها، فالتجريب وبناء النماذج هما إحدى المراحل الأساسية في البحث الميداني⁽¹³⁾.

وبعد هذه المرحلة يقوم الباحث، اعتماداً على المبادئ الأساسية للمنهج، بتحليل موضوع بحثه، وهذا يعني أن مرحلتي الوصف والتحليل متكاملتان، يكشف عن هذا التكامل، كذلك طبيعة البنية ذاتها، فمن أجل إدراك البنية، يجب الذهاب أبعد من الواقع المعطى، أي الكشف عن الواقع

البنية بنجر أو منهج؟

الحقيقي الباطني، أي يجب المرور من مرحلة الملاحظة الوصفية والمظاهرية، إلى المرحلة التركيبية العقلية، التي بها أو بواسطتها نكشف عن البنية. من هنا يرى ليفي ستروس أن الطبيعة الجوهرية للمنهج البنوي، «إنه تدريجي Progressive وارتدادي Regressive»، أي إنه هي الوقت الذي يتدرج فيه من الملاحظة إلى التجربة إلى النموذج للوصول إلى البنية، يرتد وذلك بتفكيك تلك البنية وتحليلها إلى عناصرها ومكوناتها وعلاقاتها⁽¹⁾.

إن هذه الصفة، التي يتميز بها المنهج البنوي، جعلت من باحثه هي «لبينسكي» تسمى المنهج البنوي بالمنهج الجدلي المفتوح Dialectique ouverte⁽²⁾، وذلك لكونه يقوم على جدل التناقض الملاحظة والباطن العقلية، أو على جدل التدرج والارتداد، أو جدل التحليل والتركيب. ومن هنا أيضا يرى «بيدون» أن المنهج البنوي ما هو إلا منهج يقوم بتحليل الشيء ثم تركيبه، وذلك من أجل الحصول على العقلانية الباطنية الكامنة في الشيء. وإذا كانت هذه التوضيحات تبين أن العلاقة قائمة بين المستوى التجريبي والمستوى العقلي المنهج البنوي، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما طبيعة هذه العلاقة؟ إن العبارات التي تصف المنهج البنوي بـ «منهج التحليل والتركيب، والارتداد والتدرج، أو الجدل المفتوح» تعكس من جهة، طبيعة عملية المنهج البنوي، أي أنه كغيره من المناهج يتمتع بصفات ذات طبيعة إجرائية بحتة. ولكن البقاء على هذا المستوى من التحليل، يخفي الطبيعة الأساسية للمنهج البنوي، وهو كونه يقوم أساسا على القطعة بين الواقعي والعقلي، وهذا ما تشكلت منه طبيعة ونشأة هذا المنهج بوصفه بالطبيعة التكاملية، أو ما سمته «لبينسكي» بالجدلية المتدرجة. ينطلق على الجانب العملي، أما الجانب النظري المعرفي، فيعكس تلك التناقضات المميزة للمنهج البنوي، التي تقوم على منطق ثنائي (الزواجي). هذا المنطق لا يدرك العلاقة المتبادلة. وإنما يتوقف عند التقابل. لذلك فإننا لا نتفق ورأي «لبينسكي» في هذا المجال، وذلك لأن الجدل -وبأي معنى- يقوم أساسا على العلاقات الباطنية، وليس على التناقضات الشكلية، خاصة فيما يتعلق بليفي ستروس.

على هذا الأساس من التوضيح، يمكن القول إن المنهج البنوي يعتمد على قواعد كبرى كالتكيفية والعلاقة والترانس والاستبدال والتحويل؛ لأن البنيوية هي البحث عن التشابه داخل المختلف والمتنوع، فهي ميدان الأساطير، مثلا، يقتضي البحث أن نبرهن على أن الأساطير التي لا تشابه، أو التي يكون فيها التشابه عرضيا، أي تلك الأساطير التي تظهر اختلافها وتوعدا، يمكن إرجاعها إلى بنية واحدة وثابتة، وذلك بعد إجراء سلسلة من الاستبدال والتحويلات لعناصر تلك الأساطير، وهذا هي الواقع ما قام به ليفي ستروس في عمله الضخم حول «أساطورات Mythologies»، حيث استطاع أن يدرس أكثر من 800 أسطورة، ويرجعها إلى بنائها الأساسية، خاصة بنيتها اللغوية، وذلك بعد سلسلة من التحويلات والاستبدال لعناصر تلك الأساطير⁽³⁾. وترتبط قاعدة الاستبدال والتحويل، كذلك، بعبرة أساسية هي المنهج البنوي، وهي

اهتمامه بالوضع Position والمكان Espace، فدلالة عنصر ما تؤخذ من موقعه، لذلك يمكن تبديل وتحويل أي عنصر، ما دام الموقع هو المهم: «فالمصور والرموز ليس لها معنى، وإنما وضعيتها هي التي تحدد معناها، وليس العكس»¹⁰⁷. ولذلك فإن قاعدة التحويل لا تفهم إلا من خلال مبدأ السياق الذي أشرنا إليه من مبدأ المحايدة والتوازن. كما يقوم المنهج على قاعدة المقارنة، والمقارنة البنوية لا تقوم على أكثر من ذلك، إنها البحث عن الثابت أو العناصر الثابتة ضمن سلسلة فوارق مصطنعة¹⁰⁸. ففكرة المقارنة هي إطار المنهج البنوي، هو البحث عن الثابت، ما دامت قاعدة التحويل والتبديل تتكفل بالتغيرات التي تطرأ على العناصر، لذا وجب القول بقاعدة المقارنة، كي تكشف عن الثابت ضمن فوارق مصطنعة. وأخيرا الموضوعية التي تعتبر نتيجة، لأن القول بالبنية يعني نفي القول بالذاتية، أو بتعبير آخر لم نعتمد البنية إلا من أجل رفض الذاتية، والموضوعية غاية ومطلب كذلك، لأن البنوية لم تقم إلا لتؤمّن علوما إنسانية موضوعية، وهي أخيرا قاعدة، لأن من شروط البحث العلمي تحقيق الموضوعية. يقول ليفي ستروس: «طموح الأنثروبولوجيا هو بلوغ الموضوعية، فالأمر يتعلق بموضوعية تتيج لمن يمارسها - بصرف النظر عن معتقداته وإشاراته الذاتية وأرائه المسبقة - لأن مثل هذه الموضوعية تعجز جميع العلوم الإنسانية، وإلا لما استطاعت هذه العلوم الطموح إلى مرتبة العلم»¹⁰⁹.

فاللوضوعية تعني استبعاد الأفكار المسبقة والمعتقدات الخاصة، وما يتعلق بالشاعر الذاتية، إلا أن الموضوعية لا تتوقف عند حد هذا الفهم في البنوية، كما قلنا، بل تتعداه لتتخذ مفهوما يتناهى والذات، بحيث نرى أن مهمة العلوم الإنسانية لا تكمن في بناء الإنسان، بل في القضاء عليه، لأن عنصر الذاتية عنصر مشوش لعملية الإدراك العلمي.

بعد هذا التحليل لبعض خطوات ومبادئ وقواعد المنهج البنوي وجب العودة إلى السؤال الذي طرحناه في بداية هذا العنصر وهو: هل المنهج البنوي منهج علمي؟ في كتابه الخصيص لناقشة المفاهيم الأساسية للبنوية A Quasi s'en la notion structure? رفض ريمون بودون أن تكون البنوية منهجا، لأنه يفرق بين مفهومين للمنهج، المنهج في شكله العام، الذي يعني تصور الموضوع كمنطق باعتباره كلاً أو مجموعة من العناصر، وبهذا المعنى يمكن الحديث في نظره عن منهج بنوي. أما المنهج في مفهومه الخاص والذي يعني جملة من الخطوات التي تسمح بدراسة الموضوع، أي موضوع، والوصول إلى نظرية قابلة للتحقيق، فإنه بهذا المعنى لا وجود لمنهج بنوي¹¹⁰. ومعنى هذا أن «بودون» يفرق بين المنهج كتوجه عام، أي كمقاربة نظرية، والمنهج كطريقة خاصة قائمة على خطط معينة تؤدي إلى نظرية تبيل التحقيق، والتحقيق هنا بمعنى الوضعي، أي التأكد من القضية أو القانون تجريبياً، بهذا المعنى لا يرى أن هنالك منهجا بنوياً، بل قد لا لأنه «ليس هناك منهج بنوي بالمعنى الذي نعطيه للمنهج التجريبي»¹¹¹. إذن سبب رفضه للمنهج البنوي كونه ليس منهجا تجريبيا. وأن المنهج بالمعنى العلمي في نظره يجب أن يكون

البنوية منهج أم منهج؟

منهجاً تجريبياً لأنه يحقق الشروط العلمية، أو بتعبير آخر، يحقق شروط النموذج المعرفي للعلوم الطبيعية. وبما أن النهج البنوي ليس منهجاً تجريبياً، فهو إذن مجموعة من النظريات، منها نظريات مهمة ونظريات أقل أهمية. ونظريات مجتنبية أو باطلة Girardin، وعليه فإن النهج البنوي في نظره، ليس أكثر من نظريات ثلاث: نظرية هي اللغة، نظرية في الفوتولوجيا، نظرية في القرابة.

صحيح، أن هنالك اختلافاً بين المنهج في شكله العام، أي بوصفه جملة من المبادئ، والمنهج في شكله الخاص أي بوصفه جملة من الخطوات. ولكن من الخطأ عدم إدراك العلاقة بين العام والخاص أو كيف يكون المنهج أداة خاصة وإطاراً عاماً، لذا فإن ما ذهب إليه «بودون» يصدر عن فهم معين لطبيعة العلاقة بين العام والخاص في علم المناهج، ولا ينطبق بالضرورة على المنهج البنوي. ما دام هذا النهج، وكما أوضحنا ذلك، يمتلك أدواته الإجرائية ومبادئه النظرية. وإذا كان «بودون» يقدم حجة التجربة بوصفها معياراً للعلمية، فإن المنهج البنوي يعتمد على التجربة، وأن كان ذلك بطريقة خاصة. كما أن «بودون» يفرق بشكل ميكانيكي بين المنهج والتظيرة ولا يرى الطبيعة الجدلية القائمة بينهما، فالتنهج في نظره مساو للعلم، أما النظرية فمجرد تفهيم، يحتاج إلى تحقيق تجريبي، يؤكد صحتها أو بطلانها، صدقها أو كذبها. إن هذا الفهم يمس في نظونا ههنا معيها، في إطار فلسفة العلوم، إنه الفهم الوضعي لعلاقة النظرية بالواقع، والنهج بالعلم. الفهم الثالث على نفس النهج عن النظرية، ونعتقد أن علمية المنهج لا تكمن في فصله عن النظرية، وذلك للعلاقة المتبادلة بين الطرفين، وعليه فإن النهج البنوي منهج علمي، مثله مثل المناهج العلمية الأخرى، التي تفتي بجداول المعرفة والتاريخ والنظرية والتطبيق، وبذلك يكون النهج البنوي منهجاً متميزاً عن بقية المناهج، إنه منهج قائم بذاته، يتمتع بالخصائص العامة للمناهج العلمية. وإنه يشكل معلماً من معالم تطور المناهج العلمية في العلوم الإنسانية.

ثالثاً - من المنهج إلى النظرية

للكشف عن الجوانب النظرية أو الضامية والمحتويات التي يتضمنها المنهج البنوي ومفهوم البنية، يمكن العودة إلى بعض الموضوعات الأساسية سواء في الأنثروبولوجيا، كالتقاربة والأساطير

والقدس، أو في الأدب، كالنص والتقدم والمؤلف، أو في مجال الفلسفة... إلخ.

إلا أننا أترنا مناقشة مسألة الضميمة في البنية من خلال دراسة مواقفها من العلوم الإنسانية، الذي كان هدفها الأساسي. ونظراً للمجال المحدود لهذا البحث فإننا سنشير إلى آراء ليفي ستروس وهولكو حول موضوع العلوم الإنسانية.

١. هي العلوم الإنسانية، يقول ليفي ستروس: «ينبغي لنا إذن أن نشروع بقصد إستمولوجي لعلومنا هذه. أمكن بذلك أن نتمسك من وراء توقعها وتباينها التجريبيين عددا بسيطاً من المواقف الأساسية التي يساعدنا وجودها أو غيابها أو تدخلها على توضيح خصوصية كل علم وتكامله مع العلوم الأخرى. الأمر الذي لا يوفره لنا تعيين هدفه المعينة فاعلمنا»^{١٢٤}. ويتناول النقد الإستمولوجي مشاكل معرفية أساسية كالانقسام بين المعالجة التجريبية وبناء النتائج وطبيعة النتائج ذاتها، الوعي واللوعي، البلية والغياب، والزمن الآلي والزمن الإحصائي.

على أن هنالك بداية، ضرورة التمييز بين العلوم الاجتماعية والإنسانية، حيث يرى ليفي ستروس أن العلوم الإنسانية «تقلب عليها التوجه نحو النظر والتحرر والبحث المحض، بينما يقلب على المجتمعية طابع التوجه نحو الممارسة والمعالجة والبحث التطبيقي»^{١٢٥}. وكذلك على مستوى الظواهر التي تدرسها العلوم المجتمعية التي تجد منشأها المباشر ضمن المجموعة، في حين أن العلوم الإنسانية يقلب عليها طابع البحث في التواتر التي تولدت عن نظام إنتاج فوري. من هنا يرفض القول بأن العلوم الاجتماعية والإنسانية علوم واحدة، ما دامنا لا نستطيع الفصل بين الاجتماعي والفوري، كما أن الدعوة التي يقول بها بياجى، على سبيل المثال، وهي دعوة التعاون بين مختلف التخصصات، يبدى حولها تحفظات كإلقاء التمييز التقليدي بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة، ولكنه يقر أن الدعوة ناجحة، لأنها «تساعد، من الزاوية النظرية والمنهجية، على تجميع كل الأبحاث «الطبيعية»^{١٢٦}.

تتشكل العلوم الاجتماعية من الاقتصاد والسياسة وعلم الاجتماع وعلوم النفس الاجتماعي، أما العلوم الإنسانية فتتضمن ما قبل التاريخ وعلم الآثار والتاريخ والأنثروبولوجيا واللغويات والفلسفة والمنطق وعلم النفس، والعلاقة بين العلوم الإنسانية والاجتماعية، «علاقة تقوم بين موقف جانبي وموقف نايد. فالأولى تسلم أحياناً بالانطلاق من الخارج، لكن في سبيل العودة إلى الداخل، أما الثانية فتتبع النهج العكسي، فإذا استقر أمرها أحياناً داخل المجتمع المعين فما ذلك إلا من أجل الاعتماد عليه سريعاً بغية إدخال للملاحظات الخاصة ضمن كل إطار باهناق أرحب وأعم. والواقع أن العلوم التي نخصها بالإنسانية قد تكون ذات موضوع يقربها من العلوم الاجتماعية، لكنها على مستوى المنهج تقترب من العلوم الطبيعية والدقيقة بحكم أن علاقتها بهذا الموضوع، الذي لا تتفرد بالاختصاص به، تساعدنا على استبعاد التواطؤ أو التغاضي»^{١٢٧}. كما أن الاختلاف ليس فقط في المنهج بل كذلك مسألة «مزاج وجبهة»^{١٢٨}.

على أن هذه الاختلافات تقتضي لصحة التفكير العلمي، أي من أجل الأحادية، لأن التمييز قائم على أساس ما يسميه بالذهنية العلمية، وهو ما تسعى العلوم الإنسانية إلى استلهامه. وعلى رغم أن مشكلة العلوم الإنسانية تكمن في الذات والوعي الذي يظهر بعزلة «العدو الخفي للعلوم الإنسانية، سواء اتخذ شكل الوعي العفوي الذي يقبع في قراره موضوع المعالجة، أو اتخذ شكل

البنية من أجل المعرفة؟

الوعي الثاني . أي الوعي الوعي . لدى العالم^(٢٢) . فإن كل تحديد صائب لجمال العلوم الإنسانية سينزع عنها طابعها الإنساني ومن هنا «يتبين لنا أنه كلما أفلحت العلوم الإنسانية في تحقيق إنجاز علمي بالفعل . سار هذا التمييز لديها بين ما هو إنساني وما هو طبيعي باتجاه التضاؤل . حتى إذا فُرض لها أن تصبح علومنا ناجزة . فقدت تميزها عن العلوم الأخرى . ومن هنا . هذه المعضلة التي لم تجز العلوم الإنسانية بعد على مواجهتها : فإما أن تحتفظ بأصالتها وتضام لتعارض الوعي والاختيار الذي يصح . والحال هذه . مستعصيا على الحل . وإما أن تطلع إلى تجاوز هذا التعارض . لكنها تضطر حينئذ إلى التخلي عن احتلال موقع على حد في سيق العلوم وتسلم بالدخول . إذا جاز التعبير . إلى «الحظيرة»^(٢٣) . لقد كانت المشكلة التي تواجهها هذه العلوم في نظر ليفي ستروس تتمثل في عدم قدرتها على تحقيق الشروط العلمية التي بلغتها العلوم الطبيعية . خاصة في القدرة على التحقق Verification والتكميم . إلى جانب النتائج الابدائية التي تتحصل عليها . وذلك طبقا لبدأ الموضوعية^(٢٤) . ولكن مشكلتها الكبرى على ما يبدو هي مشكلة الإنسان . باعتباره كائنا يهتم أكثر بذاته^(٢٥) . يقول ليفي ستروس : «هدف العلوم الإنسانية ليس أن تكون الإنسان . ولكن أن تنويه وتفككه»^(٢٦) . وهكذا الثقافة هي الطبيعة . والحياة هي مجمل الشروط الفيزيائية والكيميائية^(٢٧) .

إذن تعدد القيمة العلمية للعلوم الإنسانية من منظور البنيوي . عندما يُقضى على الوعي من أجل اللا شعور . والذات من أجل الموضوعية . والإنسان من أجل الوجدات . وعندها تكتمل شروط العلمية ويتحقق النموذج البنيوي في العلوم الإنسانية . فدمج الثقافة في الطبيعة والحياة هي مجمل الشروط الفيزيائية والكيميائية . ولكن بهذا أيضا تنتقل البنية من العلم إلى الفلسفة . ومن انتهج إلى النظرية . ومن التحليل العلمي إلى الموقف الفلسفي . كما يكشف هذا التقسيم الكنهجي عن المعيارية الخاضعة لنموذج العلوم الطبيعية . من هنا محاولة الاستعانة بالنموذج البنيوي وتطبيقه في ميدان ومجال الأنثروبولوجيا البنيوية .

ب . في الأنثروبولوجيا البنيوية : يرى ليفي ستروس أن القول بالأنثروبولوجيا البنيوية . هو قول تكراري أو من قبيل تحصيل حاصل . وذلك لسبب أساسي . وهو أنه لا يمكن للأنثروبولوجيا إلا أن تكون بنيوية . «خصوصا إذا أرادت لنفسها ألا تبقى أسيرة للمعرفة التجريبية . وإذا حرصت . في الوقت نفسه . على الاستعاضة عن نمط «التفسير السببي» . القائم على مفهوم التعاقب . بنمط التفسير البنيوي . القائم على مفهوم النسق والزمان»^(٢٨) . وعليه فإن المقصود من الأنثروبولوجيا البنيوية . هي الأنثروبولوجيا التي لا تهتم بالعيش والعيني والتجريبي . كما تفعل الأنثروبولوجيا الوظيفية أو الوصفية أو التطورية . وإنما هي تلك الأنثروبولوجيا التي تبحث في البنى الكامنة وراء الظواهر . تلك البنى ذات الطبيعة العقلية والنسبية .

وإذا كان «دي سوسير» يرى أن اللسانيات، تندرج في إطار إعداد علم في طور التكون، هو علم العلامة (Semiologie) ما عدا الأنثروبولوجيا البنوية، في نظر ليفي ستروس ما هي إلا أحد العلوم التي تساهم في إنشاء علم العلامة، لأن موضوعها هو: «دراسة الطبيعة الرمزية للموضوعات»^(١٢)، وكما بين ذلك «دلوز» في تعريفه للبنوية من أنها نظام ثالث، هو النظام الرمزي، وليس نظام الواقع أو الخيال، فإن ليفي ستروس يقول: «لا بد لنا من أن نضع في اعتبارنا، سواء كنا بصدد دراسة لغوية أم بصدد دراسة اجتماعية، أننا في أعمل أعمق الرمزية»^(١٣)، ودراسة الرمز، لا تكون إلا وفق نموذج الألسنة البنوية، الذي يكشف لنا عن هذه البنيات والرموز، ودور الأنثروبولوجيا البنوية، هو في جعل الحياة الاجتماعية، باعتبارها حياة رموز، ممكنة وضرورية (possible et nécessaire)^(١٤)، وإذا كان الحدث الاجتماعي رمزا، فهو ينتمي إلى اللاشعور، فالرمز لا شعوري، لذا فإن أهمية الأنثروبولوجيا البنوية تكمن في كشفها عن البنيات الرمزية اللاشعورية للحياة الاجتماعية، والتي تتألف من بني وأنساق، كاتساق القرابة والاقتصاد والأساطير... إلخ، وعليه فإن القول بالأنثروبولوجيا إنها بنوية، لتحصيل حاصل، ما دامت كل أنثروبولوجيا هي دراسة لبني والأنساق الرمزية اللاشعورية للحياة الاجتماعية.

تتألف الأنثروبولوجيا البنوية من طريقتين أساسيتين هما: الإثنوغرافيا (Ethnographie) وهي فرع يتفق ومراحل البحث الأول، التي تشمل الملاحظة والوصف وتقنيات العمل الميداني، وتتمثل بالنسبة للإثنوغرافيا (Ethnographie) بطريقة الأولى نحو إثنو كليب (إثنو-كليب) وهي العاملان هذان الأنثروبولوجيا البنوية تقوم على تحليل العلامة، يقول -إننا نجد الإنسانية إذن بمنزلة القيم المتضمن في حفل التسمية- الذي لم يسبق للإنسان أن طالب به أو اعتبرته حقلا، ويبدو أن الإنسانية متضمنة في هذا المتصل بانتظار أن تنمو في صلبها علوم معينة، فتشغل من العقل المذكور بعض قطاعاته»^(١٥)، أو عندما يقول: «عندما تطرح الإنسانية طبيعة موضوعها الرمزي فهي لا تعني بذلك أنها تتفكك عن الوقائع»^(١٦).

على أن الأنثروبولوجيا البنوية تواجه وهات خارج المطلب العلمي، خاصة عند أولئك الذين يصنفون تحليلاتها أحيانا بأنها كانت نتيجة من نتائج الاستعمار، يعترف ليفي ستروس بتأثير الطغيان، ولكنه يحاول تقديم صورة لظهور الأنثروبولوجيا أقرب إلى فلسفة التاريخ، حيث يرى أن هناك أنثروبولوجيا عصر النهضة التي عرفت الولادة الفعلية للاستعمار والإناسة معا، وهنالك أنثروبولوجيا عصر الأتوار، وأخيرا الأنثروبولوجيا البنوية التي تخلصت كثيرا من العقبات العلمية والأنثروبولوجية، يقول: «لقد بلغ علمنا من الرشد عندما بدأ الإنسان الغربي يعني أن لا سبيل إلى إدراك نفسه ما دام على سطح الأرض عرق واحد أو شعب واحد يعالج من قبله بمنزلة الموضوع، حينئذ تمكنت الإنسانية من تأكيد نفسها بوصفها ما هي عليه، مشروع جديد عصر النهضة ويكرر عن سبيلته في سبيل نشر الإنسانية على قدر الإنسانية ومقاسها»^(١٧)، من هنا يعتقد ليفي ستروس

البنية الفكرية أم المنهج؟

أن الأنثروبولوجيا البنيوية جزء من المذهب الإنساني الجديد، وذلك من خلال قراءة خاصة لتاريخ الفكر الغربي وللأنثروبولوجيا على وجه الخصوص، فهو يرى أن الأنثروبولوجيا البنيوية تعبر عن المرحلة الثالثة من المذهب الإنساني الديمقراطي، فليلاً كان هنالك الإنسانية الأرستوقراطية هي عصر النهضة، والإنسانية البورجوازية التي عرفت في القرن التاسع عشر، فإن الأنثروبولوجيا البنيوية تعبر عن إنسانية ديمقراطية هي إنسية المرحلة الثالثة، التي «تتضاد مع المذهبين الذين سبقاها باعتبار ولائهما انطلاقاً من حضارات ذات امتيازات وللمصلحة فئات ذات امتيازات، كما أنها باستنفاذها لتأجيل وتقنيات مستعارة من جميع العلوم لتسخيرها من أجل المعرفة بالإنسان، تدعو إلى المصالحة بين الإنسان والطبيعة هي تلك إنسية معممة»⁽¹⁾، لا نحتاج إلى الإشارة إلى أن هذه الأفكار لا تتصل بقواعد المنهج والعلم وإنما بمضامين وآراء قابلة للأخذ والرد والقبول والرفض، وهو أمر يتأكد في أكثر من موقع وموضوع، فننظر، على سبيل المثال، إلى مجال متعدد وطرح معين كالتاريخ.

ج. في التاريخ: على رغم النية الحسنة التي يبدىها ليفي ستروس حيال التاريخ، إلا أنه يقدم منظوراً خاصاً به فهو يقول: «والحق أننا لا نعلم أصل التاريخ، لكننا نحرم على أن نحفظ له حقوقه». ونعتقد أن ليس شأنا أخطر على الإنسانية المجتمعية في مرحلة تكونها هذه من الانتمائية التي من شأنها أن تخلق أوهماً حول وجود علم متكامل من طرسق طبعها بين المساهم ومنزجها بين البرامج»⁽²⁾.

ويمكن أن نشير مفهومه للتاريخ في كتابه «الأنثروبولوجيا البنيوية»، والفكر المتروكش والعرق والتاريخ، فمن خلال هذه الكتب نستطيع أن نميز بين ثلاثة مستويات للتاريخ: التاريخ العام، التاريخ والأنثروبولوجيا وما يسميه بالتاريخ البنيوي. إن تحليل هذه المستويات يبين بجلاء رفض ليفي ستروس للتاريخ العام، الذي يعني تاريخ البشرية وتطورها في الزمن وتقسيمه للعقب والتفترات، إن هذا التاريخ العام في نظره «لا يزيد على كونه مجرد اضطراب ولهيج على سطوح الأشياء»⁽³⁾، وفي تعريفه لمصطلح التاريخ يرى أنه: «تأرجح مصطلح «التاريخ» بين عدد كبير من المعاني، التاريخ الذي يصنعه الناس من دون معرفة به، والتاريخ الذي يصنعه عن معرفة به، والتأويل الذي يقوم به الفيلسوف والمؤرخ»⁽⁴⁾، هذه المعاني التي يعطيها لمصطلح التاريخ نستطيع تلخيصها في معنيين: التاريخ الواقعي الذي يصنعه الناس عن معرفة به أو عن غير معرفة به، والتاريخ الواقعي الذي يصنعه الفلاسفة والمؤرخون، عن وعي به كمنظورية أو تفسير لما تعاقب في الزمن، وفي الوقت الذي يؤكد فيه ليفي ستروس على التاريخ الواقعي، أي تاريخ البشر، يرفض تاريخ المؤرخين والفلاسفة ذلك أن تاريخ المؤرخين مجرد جماع للأحداث التي لا يجمع بينها جامع، وهذا ما يسميه «بالكروولوجيا» أو التاريخ، أي جمع للأحداث وتقسيمها عبر الزمن، وحسب الحظ والظروف، وأما تاريخ الفلاسفة فيعبر تأملات ذاتية.

والدور الذي يزعم التاريخ العلم القيام به، أي دور الذاكرة وأخذ العبرة، فإن ليفي ستوروس لا يرى فيه سوى أسطورة من الأساطير التي تعيش معنا، ولذلك فهو يعالجه بالأسطورة من حيث الدور الذي يقوم به في مجتمعاتنا الحديثة. يقول: «إن ما تشهده الأساطير للمجتمعات التي لجهل الكتابة، كان ليرى تطامعا اجتماعيا وتصورا للعالم برؤية أصيلة وتشرح ما تكونه الأشياء بما كانته، وتجسد التبرير لوضعها الحاضر في وضعها الماضي، وتتصور المستقبل فيما لهذا الحاضر ولذلك الماضي، فهو كذلك الدور الذي تعبته حضارتنا إلى التاريخ. مع هذا الفارق بالقابل أننا نطلب من التاريخ الإيمان أو الرجاء. بأن يكون الحاضر الماضي وإن يديم المستقبل الحاضر. إنما بالعكس، أن يختلف المستقبل عن الحاضر بالطريقة نفسها التي اختلف فيها الحاضر بالذات عن الماضي»⁽¹⁹⁾.

وإذا كان ليفي ستوروس يرفض التاريخ العام، ويؤكد على التواريخ، والتواريخ المحلية، فما مفهوم هذه التواريخ؟ هي الواقع لا أحد يمكن أن يرفض الحدث التاريخي أو يتجاهل الأحداث التاريخية، ولكن ما يراء ليفي ستوروس هو أن التاريخ لا تكمن وظيفته في فهم الأحداث التاريخية، لأن هذه المهمة موكولة للأنثروبولوجيا، فلا وجود لشيء اسمه «علم التاريخ»، وما يسمى بالتاريخ ليس أكثر من نشاط، يتضح ذلك في تلك المقابلة والمقابلة التي يعقدها بين التاريخ والأنثروبولوجيا البنيوية، من جهة المقتضوع والهدف ومجال البحث، من هنا يؤكد على أهمية الحدث التاريخي، يقول: «إذا أردت البحث عن «الحدث» أن يكون بحثا مجديا فلا بد له من أن يبدأ بإحفاء الرأس اعلم قوة الحدث التاريخي»⁽²⁰⁾، فالحدث التاريخي قائم وموجود، ولكن من يتكفل بذلك فتلك هي المسألة التي يشرحها ليفي ستوروس من خلال الأنثروبولوجيا البنيوية. حيث يبين الفرق بين التاريخ والأنثروبولوجيا والإمكانات المعرفية لكلا المجالين. إن الأنثروبولوجي في نظر ليفي ستوروس يهتم بالملاحظة والتعابير الشفهية للمجتمعات «البداية»، لكن المؤرخ يهتم بالوثائق واستغلال المصادر، هذا من جهة، أما من جهة أخرى فإن «التاريخ ينظم سمطياته وفقا لتعابير الواقع، في حين أن الأنثروبولوجيا تقوم بذلك وفقا للسمطيات اللاشعورية للحياة الاجتماعية»⁽²¹⁾. والأنثروبولوجيا تفعل ذلك بسبب «صعوبة إيجاد مبرر أخلاقي أو تفسير عقلي لعادة من العادات أو مؤسسة من المؤسسات»⁽²²⁾. وما دام العلم، في نظر البنيوية، يقوم على الكشف عن البنيات الخفية، أي أن الحققة العلمية نصل إليها في كشفنا لبنيات الخفية، لذلك فالعلم هو ما تقوم به الأنثروبولوجيا البنيوية في كشفها عن البنيات التي تتحكم في الحدث التاريخي، ومن هنا فإن العلم يكمن في الأنثروبولوجيا البنيوية وليس في التاريخ. ذلك أن التاريخ نشاط، يهتم بدراسة المجتمعات التي نعيش فيها، والفارق يتمثل في أن الأول - التاريخ - يبحث في المجتمعات البشرية في الزمن والثانية في المكان⁽²³⁾، فالناريخ بعيد تشكيل المجتمعات

البنية من أجل التاريخ ؟

الماضية والمتعلقة مع الحاضر، في حين أن الأنثروبولوجيا تعيد تركيب المجتمعات القديمة، وما دام العلم في نظر البنيوية يقوم على الأمثلة، وعلى الدراسة التزامنية لا التعاقبية أو التاريخية، فإن الأنثروبولوجيا هي التي تحقق شروط العلمية، يعكس التاريخ الذي يعتمد على الزمن أو التعاقب، وبالتالي الأحداث.

هذا اعتراض من الوجهة «العلمية»، لكن ليفي ستروس لا يكتفي بذلك، بل ينتقد علم التاريخ من وجهة «نظرية»، فالتاريخ من هذه الزاوية هو دائما تاريخ من أجل... وهو دائما تاريخ متحيز، وحين يزعم التاريخ المعرفة بالزمانية (Temporalité)، فإنه لا يؤكد إلا على وهم كبير، ذلك أن الزمانية ليست أكثر من زيادة للزمن في صناعته للكونولوجيا، وهي في الواقع ليست أكثر من استعارات وتقطعات، ومما يقضي من التاريخ أنه مجرد نشاط يساعد في جمع المعلومات والصادر، وأهمية هذا النشاط تكمن: «في استعماله كمصدر للمعلومات، وهو يستغل كيداية للتحليل البنيوي، ولا يمكن أن يعمل أي طابع للمعطوية»¹³⁴. والمعطوية المقصودة هنا ليست أكثر من التوصل إلى الكشف عن البنيات الثابتة وراء الظواهر، والتي لا يستطيع أن يتكفل بها التاريخ، بل يتكفل بها علم آخر هو علم الأنثروبولوجيا البنيوية. إن هذا النقد الذي قام به ليفي ستروس للتاريخ، يعبر عن هدفه الأساسي المتمثل في محاولة إنشاء «تاريخ بنيوي»، ولكي يتجاوز بعض الفوارق المنهجية المقصود إيفان ستروس بفكرة التاريخ الثابت والتاريخ التراكمي، وذلك لمداع منهجية وأخرى نظرية، فمثل الفكرة المنهجية «تفترض تاريخا بنيويا يمكن دراسته وفقا للمنهجية البنيوية التي تقوم على التزاوج بدلا من التعاقب»، وعلى الكشف عن البنيات بدلا من وصف ظواهر الأحداث، أما من الناحية النظرية فإن ليفي ستروس - وهو مفكر القرن العشرين - لا يمكن له أن يتجاهل التطورات التي بلغتها علوم الإنسان وتاريخ الإنسان. لذلك يقيم تلك الفارقة على أساس الثابت والتراكمي بين المجتمعات، مع العلم أن هذه الفارقة ليست أكثر من لفظة منهجية، على حد تعبيره، وما تجدر ملاحظته في هذا السياق، هو أن أعمال ليفي ستروس، فيما يخص التاريخ قد اقتصرت فقط في البحث عن البنيات الاجتماعية للمجتمعات «البداية»، أما اقتراحه أو مشروعه حول المجتمعات «المتطورة» فلم ينجزه، وربما لن ينجزه أبدا.

يقصد ليفي ستروس بالتاريخ البنيوي، تفسير المجتمعات بالمصطلحات البنيوية، ويشرح هذه الفكرة بقوله: «إن فكرة تاريخ بنيوي لا يمكن أن تصدم المؤرخين، فهي لا تتناقض وفكرة التاريخ الرمزي للعلامة، والتي تولد تطورات غير مرتبة، وبها تحدد جملة التنظيمات البنيوية»¹³⁵. فالتاريخ البنيوي يعتمد إذن على دراسة العلامة والرمز، مثله مثل الأنثروبولوجيا البنيوية، وأعله من الجدير ملاحظته في هذا السياق، هو أن «فوكو» قدم في كتابه «الكلمات والأشياء» هذه المحاولة البنيوية في دراسة التاريخ الثقافي الغربي الحديث، ويبحث في البنيات الثانوية داخل مجالات المعرفة الغربية، إن هذا الإصرار على البحث في الرموز وهي البنيات الباطنية، يتضح

أكثر لدى ليفي ستروس في اعتماده الحاسم على التزامني عكس التاريخي أو التطوري، يقول: «ليس من حقنا أن نسد ما هي التفسير البنيوي من هجوات عن طريق اللجوء إلى أدلة مستمدة من المجال التاريخي»¹³⁷، فالتاريخ البنيوي يجب أن يعتمد على المنهج البنيوي القائم على التزامني لا على التاريخي، وأن يبحث في البنيات اللاشعورية التي تتحكم في الأحداث التاريخية، ولكن ما دامت هناك مشكلة ذلك الانقطاع الحاسم الذي حدث بين «المجتمعات التاريخية» و«المجتمعات البدائية»، فإن ليفي ستروس حاول أن يقدم حلاً، ولو مؤقتاً، لذلك التعارض، وذلك بالقول بالتاريخ الثابت والتراكمي، فماداً يقصد بذلك «إن التاريخ التراكمي، إنما يظهر إلى عالم الوجود ابتداءً من مجتمعات تفصل بينها فوارق مختلفة ولكنها مع ذلك على اتصال بعضها بعض، في حين أن التاريخ الثابت لن يكون إلا إشارة إلى ضرب خاص من الحياة السفلى، ألا وهي: «المجتمعات المعزولة»¹³⁸.

فما يبدو إن تطورا أو تقدما، ما هو إلا لقاء بين الثقافات والمجتمعات، وهذا ما أدى إلى التراكم على الصعيدين الحضاري والثقفي، في حين أن العزلة التي تهيم على المجتمعات «السفلى» هي التي عطلت حركة التراكم، إن هذا التراكم الذي هو مصدر تطور المجتمعات للتقدمة، هو عند ليفي ستروس مجرد «اضطراب وانطواء» طبيعى، هذا الخطاب موجه أكثر إلى التمركز الذاتي للحضارة الغربية أو ما يسمى بالمرتكزة الأوروبية، هذا التمركز الذاتي يرفضه ليفي ستروس بشدة، وذلك لأنه يرى: «أن ليس هناك من ثقافة ثابتة بالطلاق فكل شعب يمتلك ويعمل أدوات تقنية تمكنه من السيطرة على محيطه، إن كل تاريخ هو تاريخ تراكمي مع فوارق في الدرجة»¹³⁹.

وما دام الفارق بين المجتمعين هو فارقاً في الدرجة، فإن قضية التفرقة بين مجتمعات «ثابتة» وأخرى «تراكمية» هي مجرد تفرقة منهجية تتوافق والمنهج البنيوي الذي يبحث في البنيات الثابتة، ويعتمد على التعليل التزامني بدلا من التاريخي، وهو في كل هذا يرفض التاريخ سواء في مستواه العام أو في مستواه العلمي، وهذا من أجل أن يكرس تاريخاً بنيوياً، يتوافق والمنهج البنيوي، وإن كان هذا الاقتراح بقي جديراً على ورق، ودعوة لتتغير التفكير، ومشروعاً ما زال بعيداً عن التطبيق.

إن مجموع الحجج التي اعتمدها ليفي ستروس لرفض التاريخ، كانت الأساس أيضاً لرفضه لأطروحات فلسفات التاريخ، كفكر التقدم والتطور والتاريخية، وهو في كل هذا يتطابق والمنهج البنيوي، الذي يقول بأسبقية التزامني على التاريخي، والذي أشرفنا إليه أكثر من مرّة في بحثنا هذا، والذي اعتبرناه إحدى النقاط الأساسية، التي تبين قصور المنهج البنيوي في الجمع بين البنيوي والتاريخي، إلا في صورة تقابلية لا تستطيع إدراك الجدلية القائمة بين التاريخي والمطلق، بين التزامني والتعاقبي، بين الآن والتاريخي، ولكن ما السر في هذا الإصرار على

البنوية منور أم مظلوم؟

التاريخ حتى إن كان بنويًا؟ أليس هذا نوعاً من الرد غير المباشر على النقد الموجه إلى البنوية من أنها تنكر التاريخ وأن محاولات لبني سترويس تتجه نحو تعديل التطور البنوي؟ إن هذا السؤال يفرض علينا النظر في التحولات التي أصابت البنوية سواء على صعيد المنهج أو المحتوى.

باباً - في تحولات المنهج والنظرية البنوية

لم يكن التحول الذي عرفته البنوية إلا نتيجة لنقد صارم وفوري. نقد خارجي وداخلي في الوقت نفسه، نقد خارجي حملت لواء الوجودية والماركسية التي استشعرتا الخطر البنيوي، خاصة بعدما كشفت البنوية عن محدودية الماركسية والوجودية في معالجة التطورات العلمية وخاصة التطور الحاصل في مجال الحسابات وأثره في العلوم الإنسانية.

وإذا كانت الماركسية قد حملت لواء التاريخ والالتزام الأيديولوجي ضد البنوية، فإن الوجودية قد دافعت عن حرية الذات والمبادرة وأهمية المعنى في مقابل البنى والأشكال، إلا أن الهزأة السياسية التي عرفتها فرنسا وأوروبا وأمريكا بما عرفت بالأحداث الطلابية قد أطاحت بالجميع، بالماركسية والوجودية والبنوية على السواء. وشهد إلى الوجود ما سيسمى بما بعد الحداثة وما بعد البنوية أو البنوية الجديدة والتي فاتها، وبما لم يفرطه. بعض من مؤسسي ودعاة البنوية الذين استحدثوا أشكالاً فلسفية جديدة كالجناب ألوجيا عند فوكو والتفكيكية عند دريدا وفلسفة الاختلاف عند دلويز، وما بعد الحداثة عند ليونارد، كما ظهرت جماعة الفلاسفة الجدد الذين جعلوا من الماركسية والأيديولوجيات الشعبية حصان طروادة.

إن التحول الذي أصاب البنوية كان قد تم وبشكل أساسي من خلال نقد داخلي، سبق إليه بشكل خاص التوسيم في كتابه «عناصر من أجل التشدد الذاتي»⁽¹⁾، وبول ريكور الذي بين إمكان التوفيق بين البنية والتاريخ واللغة والمعنى والرمز، وخاصة في كتابه «محاولات» ودراسته حول البنية والعلوية والتاريخ⁽²⁾، ودريدا في كتابه «الكتابة والاختلاف»⁽³⁾، و«بارت» الذي شرع في تأسيس السيميولوجي⁽⁴⁾، وما سيسطر عنه في النقد الأدبي الذي نقرأ على سبيل المثال هذه «جوليا كريستيفا»، وخاصة في كتابها «علم النص»⁽⁵⁾، و«فريمانس» في كتابه «السيميولوجيا والعلوم الاجتماعية»⁽⁶⁾، ولأنه من غير الممكن تتبع أشكال هذا النقد الداخلي للبنوية، فإننا نرى ضرورة الإشارة ولو بشكل مختصر، إلى التحول الذي أصاب البنوية على صعيد المنهج والمحتوى من خلال ما قام به ميشيل فوكو.

إننا نعرف أن فوكو كان من الوجوه البارزة للبنوية، خاصة في كتابه «الكلمات والأشياء» الذي عرف شهرة كبيرة وانتشاراً واسعاً، حيث قدم في هذا الكتاب تحليلاً أركيولوجياً لظهور

علوم الإنسان. وموفقا من الأنثروبولوجيا والتاريخ. وأكثر من هذا بين أهمية البنية الفكرية في المعرفة الغربية. ففي تحليله لظهور علوم الإنسان يرى أن الإستيمية الحديثة عرفت ثلاث مجموعات لم تعرفها الإستيميات السابقة، وهي مجموعة العلوم الطبيعية ومجموعة العلوم التجريبية والفلسفة. أما العلوم الإنسانية فتوجد مكانها، هي لغات تلك المعارف أو بالأحرى في المجال الذي تحدده أبعادها الثلاثة^(١٢). وبهذا تمكنت العلوم الإنسانية من الاتصال بمسائر أشكال المعرفة والعمل وفق نماذج رياضية وبيولوجية واقتصادية ولغوية.

هذه العلوم يظهرها التحليل الأركيولوجي على أنها تشكيلات خطافية لا يمكن أن تكون علوما، وما يجعلها ممكنة. ليس وضعيتها العلمية، بل علاقة الجوار التي تتسببها مع البيولوجيا وفقه اللغة والاقتصاد السياسي. من هنا يرى فوكو أنه لا: «جنوى من القول إن (العلوم الإنسانية) هي علوم خاطئة، بل هي ليست علوما على الإطلاق، فالشكيلات التي تحدد وضعيتها وتجزئها في الإستيمية الحديثة تمنعها من أن تكون علوما (...)». لقد كانت الثقافة الغربية، تحت اسم الإنسان، كالها يجب عليه أن يكون، لجعله أسباب مترابطة، ميدانا وضعا للمعرفة، ومن دون أن يكون بمفعول موضوع علم^(١٣). إن هذا الموقف الجذري من العلوم الإنسانية، مبني أساسا، على وضعية العلوم الإنسانية داخل نظام معارف الإستيمية الحديثة، والتجريبيات التي تقوم بدراسة الإنسان، من جهة العمل والحيوة والثقافة. حيث لم يكن الإنسان موضوع علم أبدا، بل ميدانا وضعا للمعرفة. وعلى هذا الأساس تشكلت جملة من العلوم الإنسانية، منها علم النفس في علاقته بالبيولوجيا والإنسان الحي، وعلم الاجتماع في علاقته بالاقتصاد والإنسان المنتج، والآداب في علاقتها بالثقافة والإنسان الناطق. إضافة إلى هذه العلوم، يدرج فوكو مكانا للعلوم إنسانية: منها التاريخ الذي يعتبر علم القرن التاسع عشر، والذي يندرج علاقة خاصة بالإنسان الحي والمعامل والناطق ويحيله إلى كائن تاريخي، ومنه ظهرت التاريخية وتحليلية التماسي، مع الإشارة إلى مدرسة الحرفيات الفرنسية. والتحليل النفسي وأهمية خطاب اللاوعي الذي يتكلم من خلال الوعي والرغبة. وعهد فرويد، في تأسيس هذا المنهج، والأنثروبولوجيا وعلاقتها بالتاريخية، خاصة في صورتها البنيوية، والثقافة الغربية وكذلك بالعقل الغربي، الذي يقيم مختلف العلاقات مع سائر المجتمعات، وأهمية عمل «ليفي ستروس» وخاصة ذلك التقابل الذي أقامه بين الثقافة والطبيعة. إن التحليل النفسي والأنثروبولوجي يلتقيان في نقطة اللاوعي، «لا لأنهما يبلغان في الإنسان ما يقع وراء وعيه، بل لأنهما يتوجهان خارج الإنسان، نحو ما يسمي بتكوين معرفة وضعية حول ما يقع داخل قطاع الوعي أو يفتت منه»^(١٤). كما أنهما لا يهتمان بالإنسان، بل بما يشكل حدوده الخارجية. وبذلك يتفق فوكو مع «ليفي ستروس» في قوله: إن وظيفةها تثويب الإنسان. وعليه، وهو الأساسي في عمل فوكو، ليس الإنسان: «أقدم وأثبت إشكالية طرحته دائما على المعرفة الإنسانية، فإن اعتمادنا تعاقبا ضيقا (في التاريخ) وثقافتنا

البنوية هل هي أم متحيزة؟

جغرافيا ضيقا . أي الثقافة الأوروبية منذ القرن السادس عشر . يمكننا التأكيد على أن الإنسان هو اختراع حديث فيها [...] الإنسان اختراع تظهر أركيولوجيا فكرنا بسهولة حداثة العهد . وربما نهاية القريية^(١٨).

لقد كانت هذه النتيجة ، التي أسالت الكثير من الحير ، واحدة من النتائج المثيرة للبنوية التي يرى أنها تنتمي إلى العلوم المصورة ، لأنها تقترب من التحليل الرياضي والمنطقي ، ما دامت لا تهتم بالمشي . ولقد كونت الأنسوية البنوية مجالا معرفيا قائما بنفسه ، حيث حققت مجموعة من الشروط العلمية التي تصنفها مع العلوم الدقيقة ، كما أن الأنسوية ، ومع ظهور مفهوم البنية ، كعلاقة ثابتة بين مجموعة من العناصر ، تجعل في نظر فوكو إمكان طرح العلاقة بينها وبين العلوم الإنسانية وأردت ، وذلك لما تتمتع به البنية من خصائص معرفية ، وهذا يعني أن الأنسوية بلغت مستوى من العلمية نقلت فيه العلوم الإنسانية من المعرفة التأويلية إلى المعرفة الشكلية . وبما أن الأنسوية قد حققت مستوى من العلمية ، فلها أصبحت نموذجا للعلوم الإنسانية مثل ما هو حاصل في تحليل الأساطير والتحليل الأدبي وعلم الاجتماع . إلا أن فوكو يرى أن العلاقة بين الأنسوية والعلوم الاجتماعية ليست جديدة ، كما يتصور عادة ، خاصة تحت تأثير الأنسوية البنوية ، بل إن هذه العلاقة تعود إلى القرن الثامن عشر . عندما صنف «المهر D'Alambert» موسوعته على الشكل اللوني ، كما يمكن الإشارة إلى تلميذ التحليل Schlegel ، الذي كتبه سنة ١٨٠٧ ، حول اللغة وحكمة الهند ، حيث حل الجمع والدين والمنطق . عند الهنود ، على أساس لغوي ، كما يجب التفكير بأعمال «دومينيك Dromez» ، والذي لم يكن إنسانيا وإنما متخصص في طه اللغة ، والذي أعاد بناء التشكيل بنية المجتمع والدين لبعض المجتمعات الهندو . أوروبية انطلاقا من التحليل الفيلولوجي أو اللغوي^(١٩) . وإنما الجديد هو أن الأنسوية تقدم للعلوم الاجتماعية إمكان معرفة أو إبستمولوجيا مختلفة عن تلك التي صرفتها إلى حد الآن . وهذا يعني أن الانفصال بين اللغة والعلوم الاجتماعية كان واقعا ، وما حصل الآن هو تغير في الشكل . في شكل الاتصال ، وبشكل جديد . حيث أصبحت الأنسوية نموذجا للعلوم الاجتماعية . وهكذا ظهرت إلى الوجود علاقة الأنسوية البنوية بالعلوم الاجتماعية ، تلك العلاقة القائمة ، لا على أساس المعطيات الإمبريقية Lévinassier ، والذرية Anomique مثل : (الجنود ، الإعراب ، الكلمات) ، وإنما على أساس المنظومة النسبية بين العناصر . وهنا تطرح مسألتان : الأولى متعلقة بحدود العلاقات التي يمكن للأنسوية أن تقيمها مع باقي المجالات ، والثانية بين هذه العلاقات والعلاقات المنطقية ، أي العلاقة بين التحليل الأبنوي والتحليل المنطقي . وهذه العلاقة تعيد طرح مسألة التشكيل والتأويل ، كما تطرح مشكلة العلاقة بين التحليل المنطقي والواقع .

إلا أن هنالك مشكلة عادة ما يطرحها الباحثون الاجتماعيون ، وهي مشكلة التاريخ مقارنة بالأنسوية التي تعتمد التزامن والوصف . فإذا كان صحيحا أن الأنسوية البنوية تعتمد على

الترزامن، فإن هذا في نظر فوكو لا يجعلها ملائمة أو مضادة للتاريخ. بل بالعكس فإن العلاقة بين التاريخ والترزامن في الأبنية تتحدد فقط بصورة مفارقة، شريطة ألا نفهم من التاريخ التفصيل فقط، بل التسلسل والترزامن في الوقت نفسه، كما أن تحليلات الأبنين ليست تحليلات للذات، بل هي تحليلات لشروط التحول^(١٠١). يعني هذا أن فوكو يرفض ذلك النقد الشهير الذي يمارس التحليل البنوي والتحليل التاريخي، خاصة أنه يرى أن الأبنية لا تحلل اللغة فقط، وإنما الخطاب كذلك، وهنا سر دفاعه عن الأبنية في صورتها البنوية، وكذلك علاقة مفهومه للخطاب بالأبنية. يقول فوكو: «وهي الخلاصة نستطيع القول إن الأبنية تتصلص مع العلوم الإنسانية والاجتماعية في بنية إستعمارية خاصة. تسمح بإظهار العلاقات اللطقية التابعة من الواقع، كما تسمح أيضا بإظهار الطابع الشمولي لظواهر الاتصال وتناقض ما يمكن تسميته بالإنتاجات الخطابية Productions Discursives^(١٠٢). وبهذا تنتمي الأبنية البنوية إلى تقنيات التشكيل كما قلنا، وتكون البنوية صورة من صور التشكيل البنوي. وتجد مكانتها ضمن هذا التحليل الذي بدأ منذ القرن التاسع عشر، أي منذ انبعاث فئة اللغة والتفكير الرمزي. ولذلك كله قال إن «البنوية ليست منهجاً وإنما هي الوعي البسيط والفكر للمعرفة الحديثة»^(١٠٣).

ولكن بعد أحداث ١٩٦٨ سيخوض في نقد «البنوية» والإجابات والجهاس البنوية، وهو ما يكتسبه كتابه «أركيولوجيا المعرفة» سواء في مقدمته أو في طياته بحيث كانت من ذلك النزاع حول الانتماء، أو هدمه إلى البنوية، كما بعد الكتاب بديلاً للبنوية الخاصة في مسألتين أساسيتين: الأولى متصلة باللغة التي تم تعويضها بمفهوم ومنهج في تحليل الخطاب، والثانية متصلة بالتاريخ حيث يرى الفهم الجديد للتاريخ انطلاقاً من البنوية ومن محاولة لبني ستروس وبالأستعانة بعنصر الحوليات والتاريخ الجديد. وذلك باسم التاريخ العام وتاريخ المسائل والاتصال^(١٠٤). وبذلك بدأت مرحلة ما بعد البنوية بمنظور جديد للمنهج والنظرية على السواء. كما أحدث هذا تحولاً آخر في مفهوم الذات الذي انتقدته البنوية، وذلك عندما دعا في أعماله الأخيرة «الانتماء بالذات» واستعمال الذات «إلى أن الذات شكل تاريخي ناتج عن علاقات المعرفة والسلطة. كما أن أهم تحول أحدثه هذا الفيلسوف هو صياغته لفهوم جديد للسلطة، وهو ما كان النقد الخارجي في صورته الماركسية والوجودية يعيبه على البنوية ويصنفها بالفهم السياسي، بالإضافة إلى مسألة الالتزام السياسي والوقوف من المثقف الشمولي، الذي مثله المثقف الوجودي واليساري عموماً، والدعوة إلى مثقف خصوصي يهتم بتخليص محلي لعلاقات السلطة والمعرفة.

- 1 انظر على سبيل المثال: التصدير والمقدمة والفصل الأول من كتاب «مشكلة البرهنة» للكاتبون إيرايم، مكتبة مصر، ومقدمة كتاب: «روحية ماروني: الديانة» فلسفة موت الإنسان» ترجمة جورج طراباوي، دار الطبعة، 1966، ومقدمة كتاب «الديانة» ترجمة «مارف» ترجمة «ميشال» ميشال أوري، منشورات غويوت، 1967... إلخ. وانظر بشكل خاص: رأي إيفي ستروس في الموضوع في ملحق هذه الدراسة.
- 2 انظر نص إيفي ستروس على الاستعمال الجيد للبرهنة، الذي ترجمناه وأبداه في مدونة ملحق لهذه الدراسة.
- 3 François Dore: Histoire du structuralisme, Ed, La Découverte, T1-2, Paris, 1991, p. 182.
- 4 فيما يتعلق بهذه التباينات الجديدة يمكن العودة إلى: Philosophies, Essences avec le Monde, Ed, La Découverte, Paris, 1984. و 21 penseurs pour - comprendre le XXI siècle et 21 regards critiques, in Le Monde de L'éducation, N. 2001, p. 294
- 5 Oswald Ducrot et les autres. Qu'est-ce que le structuralisme? Ed, Seuil, Paris, 1968, p7.
- 6 Ibid., p. 9.
- 7 Ibid., p. 10.
- 8 Ibid., p. 12.
- 9 إيفي كيرزويل: «مصر البرهنة من إيفي ستروس إلى فوكو»، ترجمة جابر مصطفى، دار ميرور، الطبعة الثانية، دار البيضاء، 1997، ص 11.
- 10 Jean Marie Auzan: Clefs pour la philosophie, Ed, Seuil, Paris, 1967, p. 11.
- 11 انظر على سبيل المثال: <http://www.archivebooks.org>
- 12 Manfred Frank: Qu'est-ce que le post-structuralisme, Ed, Cerf, 1990.
- 13 كيرزويل: المرجع نفسه، ص 17.
- 14 انظر على سبيل المثال: Pierre Treguier: Les philosophes français de 1945-1965, Ed, p.u.f, Paris, 1994.
- 15 Gili-Clara Gougeon: Pensée et science de l'homme, Ed, Oublier montain, Paris, 1967, p. 13.
- 16 Arnon Cavillier: Nouveau Vocabulaire Philosophique, Ed, Arnon colla, Paris, 1956, p. 82.
- 17 Lucien olive: Structuralisme et Dialectique, Ed, social, Paris, 1984, p. 268.
- 18 انظر على سبيل المثال الحوار الذي دار بين إيفي ستروس و«فوكو» و«مارف» و«مارف» فوكو عن ما بعد البرهنة.
- 19 - «إيفي ستروس و«فوكو» و«مارف» و«مارف» فوكو» معالجة يقدم «علم أشكال الحكاية» ترجمة محمد مصطفى، دار ميرور، 1996.
- 20 Michel Foucault: Structuralisme et post-structuralisme, in Dits et écrits, t4, Ed, Gallimard, 1994.
- 21 Claude Lévi-Strauss: Anthropologie Structurale deux, Librairie Plon, Paris, 1973, P. 124.
- 22 انظر: «توروف» «نظرية النهج الشكلي» «نصوص الشكلياتيون الروس» ترجمة إيرايم الطلبي، الشركة العربية للنشر والتوزيع، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط 1، 1987.
- 23 Ibid., p. 139.

- Jean Marie Auzias: *Op. Cit.*, p. 114. 01
- Claud Lévi-Strauss: *Anthropologie structurale*, Librairie Plon, 1958, Paris, p. 134. 02
- Paul Ricoeur: *La structure, le texte, l'événement*, in *Esprit*, N. 1967, 369 03
- فريدريك مغلوك: منهجية العلوم الاجتماعية عند العرب - وفي الشرق - المؤسسة الاجتماعية للدراسات
والشرق والتاريخ، ط2، 1994، ص 11. 04
- G. Bachelard: *Le Nouvel esprit scientifique*, Ed, P.U.F, Paris, 1933, p. 188. 05
- Claude Lévi-Strauss: *Anthropologie structurale deux*, *Op. Cit.* p. 106. 06
- Ibid. p. 166. 07
- Claude Lévi-Strauss: *Trois tropiques*, Librairie Plon, Paris, 1955, p. 61. 08
- كلود ليفي سترووس: *الأنثروبولوجيا البنيوية*، ترجمة مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد
القومي، دمشق 1989، ص 229. 09
- المرجع نفسه، ص 229. 10
- Raymond Boudier: *A quoi sert la notion de structure?* Ed, Gallimard, Paris, 1968, p. 19. 11
- Jean Viot: *Les méthodes Structuralistes dans les sciences sociales*, Ed, Mouton, Paris, la Hayes, 1968, p. 6. 12
- Deleuze: *A quoi servent-elles le structuralisme*, in *Histoire de la philosophie*, le XXème siècle, sous la direction de François Châtelet, Ed, Hachette, Paris, 1971, p. 296. 13
- Paul Ricoeur: *Op.Cit.* p. 131. 14
- Lipiansky: *La structuralisme de Lévi-Strauss*, Ed, Fayot, Paris, 1954, p. 128. 15
- Claude Lévi-Strauss: *Anthropologie structurale deux*, *op.cit.* p. 349. 16
- Claude Lévi-Strauss: *Les structures élémentaires de la Parenté*, Librairie Mouton, 1967, p. 117. 17
- Lucien Sédagne: *Marianisme et structuralisme*, Ed, Payot, Paris, 1964, p. 88. 18
- Claude Lévi-Strauss: *Anthropologie structurale*, *op.cit.* p. 57. 19
- هزاد شاهين: *أشياء على الأكوسموية أو البنية للماركسية الفلسفية في مجلة دراسات عربية، العدد 4،*
سنة 1991، تصدر عن دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، ص 87. 20
- كلود ليفي سترووس: *«الأنثروبولوجيا البنيوية»*، مرجع سبق ذكره، ص 71. 21
- Claude Lévi-Strauss: *Critères scientifique dans les disciplines sociales*, in, *Al Bina*, n° 4, 1966, p. 202. 22
- سمير علوش: *عقد البنيوية الفرنسية*، في مجلة: الفكر العربي المعاصر، العدد 10، لسنة 1981، تصدر
عن مركز الإنماء القومي، بيروت - لبنان، ص 7. 23
- Claude Lévi-Strauss: *Trois tropiques*, *op.cit.* p. 315. 24
- Claude Lévi-Strauss: *Les structures élémentaires de la Parenté*, *op.cit.* p. 364. 25
- Claude Lévi-Strauss: *Anthropologie structural*, *Op.Cit.* 341 & *La pensée sauvage*, *Op.Cit.* p. 99. 26
- روجيه جارودي: *«البنيوية أو فلسفة موت الإنسان»*، مرجع سبق ذكره، ص 117. 27
- جاكسون: *«المقالة بين علم اللغة والعلوم الأخرى»* في *الإنجازات الرئيسية للبحث في العلوم الاجتماعية*. 28

- الجلد 2، ترجمة جماعية من الأستاذ الدكتور، مطبعة جامعة دمشق، 1997، ص 1-2.
- Pierre Cressant, Claude Lévi-Strauss, Ed Universitaires, Paris, 1970, p. 28.
- Claude Lévi-Strauss: La pensée sauvage, Op-Cit, p. 334.
- Lévi-Strauss: Op-Cit, p. 125.
- Ibid, p. 164.
- Jean-Marie Auzias: Op-Cit, p. 103.
- كلود ليفي سترووس، «الأسطورة والعلم»، ترجمة مديحي حديدي، دار الحوار، ط 1، سنة 1982، ص 77.
- كلود ليفي سترووس، «الأنثروبولوجيا البنيوية»، مرجع جميل ذكره، ص 219.
- R. Boudier: Op-cit, p. 22.
- Ibid, p. 23.
- كلود ليفي سترووس، «الأنظمة البنيوية»، ترجمة حسن قيس، مركز الإنماء القومي، 1995، ص 272.
- المصدر نفسه، ص 277.
- المصدر نفسه، ص 280.
- المصدر نفسه، ص 281.
- المصدر نفسه، ص 282.
- المصدر نفسه، ص 279.
- المصدر نفسه، ص 279-282.
- R. Boudier: Op-cit, p. 363.
- Ibid, p. 343.
- Claude Lévi-Strauss: La pensée sauvage, Op-Cit, p. 326.
- Claude Lévi-Strauss: Anthropologie Structurale deux, op-cit, p. 18.
- Ibid, p. 20.
- Ibid, p. 92.
- J-B-Piquere: Comprendre le structuralisme, Privat éditeur, Toulouse, 1968, p. 42.
- كلود ليفي سترووس، «الأنظمة البنيوية»، مصدر جميل ذكره، ص 21-21.
- المصدر نفسه، ص 27.
- المصدر نفسه، ص 27.
- المصدر نفسه، ص 281.
- المصدر نفسه، ص 28.
- Claude Lévi-Strauss: La pensée sauvage, Op-Cit, p. 264.
- Ibid, p. 323.
- Claude Lévi-Strauss: Anthropologie structurale, Op-Cit, p. 78.
- Ibid, p. 84.
- Claude Lévi-Strauss: La pensée sauvage, Op-Cit, p. 342.
- Ibid, p. 343.

Eid., p. 348.	83
Liptarsky: Op-Cit., p. 138.	84
Claude Lévi-Strauss: Race et histoire. UNESCO, Paris, 1952, p. 125.	85
Eid., p. 106.	86
Eid., p. 115.	87
Eid., p. 98.	88
Louis Althusser: Eléments de philosophie, Ed. achete L'Esprit, Paris, 1974.	89
Paul Ricoeur: Du Texte à L'action, Essai d'herméneutique, II, Ed. Seuil, Paris, 1986.	90
Jacques Derrida: L'écriture et la différence, Ed. Seuil, Paris, 1967.	91
Roland Barthes: Le plaisir des signes, Ed. Skira, Paris, 1979.	92
Julia Kristeva: La Tentative et sa science, Ed. Seuil, 1989.	93
A.J. Greimas: Sémiotique et sciences sociales, Ed. Seuil, 1976.	94
ميشيل فوكو: «الكلماء والأشياء» ترجمة مجموعة من الأصدقاء، مركز الإفتاء القومي، 1990، ص 166.	95
المصدر نفسه، ص 700.	96
المصدر نفسه، ص 703.	97
المصدر نفسه، ص 707.	98
Michel Foucault: Linguistique Et Sémiotique/Sémiotique, In: Revue Française des Sciences Sociales, N°100, 1969, p. 249.	99
Eid., p. 253.	100
Eid., p. 253.	101
Michel Foucault: Les mots et les choses, Ed. Gallimard, Paris, 1966, p. 221.	102
ميشيل فوكو: «العودة إلى التاريخ» ترجمة د. الزواوي بطورة في مجلة أدب وثقافة، عدد 117، نوفمبر 1994 القاهرة، مصر، وكذلك كتاباته، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، الفصل الثاني والمبادئ بشكل خاص، المجلس الأعلى للثقافة، مصر 2000.	103

ثولان التبرية الشيوعية ، من المركزية البولشفية إلى الأورو شيوعية

د . حميد بن عزيزة⁽¹⁾

ملخص

شهد مطلع القرن العشرين ميلاد ظاهرة الشيوعية، وتزامنت نهايتها مع انهولها، فهل كانت هذه المحادثة مجرد مصادفة، أم أنها حادثة لأكثر من معنى؟ وهل كان موت الشيوعية مجرد اندثار إيموسياطورية أو تحطيسا لحلم أو ليوثوبيا⁽²⁾؟ يعني ذلك إشارة إلى خلاص جماعي من «مملكة الشر» أم نهايتها لإمكان كل أمل في قيام مجتمع إنساني تسوده «الوفرة والعدالة والسلام»⁽³⁾.

أسئلة عديدة تخامر الفيلسوف المشدود الفكر المكن والأخلاقي، الباحث عن أفضل المجتمعات. إن السؤال الذي يطاسر الفيلسوف والفكر إنما هو كيف أصبحت هذه القضية ممكنة⁽⁴⁾ في نشأتها وهي تطورها، ثم في تحطيمها وذوبانها⁽⁵⁾ ما خصائصها ومقوماتها ودلائلها؟ وهل بإمكاننا تحديد ورسم هويتها؟

لقد كنت بينت في مقام آخر⁽⁶⁾ الأطر والمرجعيات الفلسفية والمذهبية التي قام عليها فكر ماركس والنسافة الكبيرة التي تفصل ماركس عن الأيدولوجيا الماركسية⁽⁷⁾، والتمس الباحث الناتج عن الخلط بينهما، وعن الأخطاء النظرية، وذلك خاصة عندما يتعلق الأمر بممارسة تريد أن تكون تطبيقا دقيقا لنظرية ما. ولا شك في أن انحلال الدول الشيوعية هو أيضا عقاب⁽⁸⁾ للقراءة الدوغماتية الخاطئة لنصوص ماركس المتعلقة

(1) استاذ الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية والادبية بالجامعة التونسية.

بالدولة. صحيح أن هذه التصوص قد تبدو سطحية مقارنة مع وفرة تحليل ماركس الخاصة بالقاعدة الاجتماعية والسياسية للحياة السياسية، وليس أقل صحة أنها تبدو متكاملة، وذلك أكثر لطايعها النظري (الأيدولوجيا الألمانية، البيان الشيوعي...)، ومفصلة أكثر عندما تأخذ منحى تاريخيا (الصراعات الطبقة في فرنسا، الثامن عشر من برومير، لويس نابليون بونابرت، الحرب الأهلية في فرنسا...).

إن دقة تحديد ماركس، النظري، لمحتوى الدولة كتعبير عن الطبقة المهيمنة هو الذي حمل نقد جوارس الضائل بأن الدولة لم تكن أبدا فقط دولة طبقية بل هي تتجسم دائما عن علاقة طبقات. لكن ألا يدفعنا ذلك للتساؤل - وهو الشيء الذي لا يقوم به مثلا لينين في كتابه الدولة والثورة، عما إذا كان ماركس لا يفهم أن الدولة تتجسم لا عن الطبقة المهيمنة بل عن الطبقة المهيمنة، وهيمنة هذه الطبقة، أي بالتدقيق عن العلاقة الطبقة والكل الاجتماعي اللائسوي التعديدا؟ وكذلك، وتجاه مقام الدولة، فإن اختلاف الفهم والوضع، يمكن من إظهار، لا بشكل مجرد بل تقدي، لنظرية الاشتراط الاجتماعي الاقتصادي السياسي، أي النصوص حول التاريخ السياسي الفرنسي المؤطر للإمبراطورية الثانية، حيث تبرز الدولة مستقلة ومسيطرة^(١٤). إن القراءة الدوغمائية^(١٥) منذ أنجلز، لفكر ماركس هي التي سبغت غمضة التناول الشرائطية^(١٦) لإيجازاته. ولقد أثرت هذه القراءة الدوغمائية لإرث ماركس سلبا في فهم طبيعة العلاقة بين أطر النظرية، المرجع والممارسة العملية التي جسدها تاريخيا الثورة الشيوعية البولشفية، وهي استثمار سياسات الأحزاب الشيوعية الأوروبية للأسل ولفهم الماركسية.

إن القضية المركزية، هي رأيي، متعلقة بهوية الظاهرة الشيوعية ذاتها^(١٧). فهل أن الهوية أعمية هي جوهرها كما كانت تزعج الدعاية البولشفية^(١٨)، أو أنها تحمل وتترجم مثل خصوصيات هويات قومية^(١٩) مثلت العامل الرئيسي المكبل لها وسبب بالتالي فشل مشروعها؟

ولعل المفارقة الكبيرة التي يتحتم علينا توضيحها هي تلك التي تعلقت بالأحزاب الشيوعية الأوروبية التي توهمت أنها تعمل الامتداد الطبيعي والحسن العامي الثورة الأم وما هنت تجد انخراطها في مسار الثورة البولشفية عضوها وإراديا. ولكنها في واقعها كانت كلها مشدودة ومقيدة بوقائع قومية مثلت بعلى مراكز عطالة صمقت الهوية بينها وبين مركزية الأممية الشيوعية الثالثة^(٢٠). وإذا صحّ هذا الافتراض كان لزاما علينا تمييز اليعنين المحافظين للظاهرة الشيوعية ذاتها أي كونها ظاهرة ثنائية في مضمونها الثوري واجتماعية في انتمائها في بنية ثقافية وتاريخية محددة^(٢١) ٧٣ وإن هذا التوتر المحمل بهذين اليعنين هو في تقديرنا مفتاح فهم أسباب انتشار وموت الظاهرة الشيوعية^(٢٢).

١ - الشيوعية الغربية : هذه الإن الطبعي لفكرها كانت إلى طريق الثورة في أوروبا

كان من النتائج المباشرة لثورة أكتوبر^(١١) تعميق الهوة بين التيار الشيوعي والتيار الاشتراكي في سلب الحركة الشيوعية^(١٢)، فلما عقد المؤتمر المؤسس للأمم المتحدة الشيوعية في مارس ١٩١٩ بدا

الطلاق واضحا بين الجناحين، وهي الحقيقة لم يقدّم المؤتمر إلا بمجرد معاملة حالة فاتحة عن الثورة البولشفية ذاتها وعن موقف الأحزاب الاشتراكية والأممية الثانية^(١٣) قبل وهي أثناء الحرب العالمية الأولى، تلك الحرب التي تمثل المنعطف الرئيسي للقرن العشرين، إلا تحت غطاء الوحدة المقدسة انصهرت الاشتراكية الديمقراطية في مجيهر الحرب من ناحية، وهي قبول مبدأ المشاركة في الحكم من ناحية أخرى، وبمثل هذا الاختيار رفعنا لرهنية الأممية الثانية ولجوهر الخصومات المؤطرة لتاريخها^(١٤).

إن نشأة الأحزاب الشيوعية ليست مجرد نشأة مبرهجة ومفودة من المركز، موسكو، بل مطبوعة بشكل كبير بهذين الحدثين، ونحن هنا سوف نركز في بحثنا على ثلاثة أحزاب رئيسية هي الحزب الشيوعي الفرنسي^(١٥) والحزب الشيوعي الألماني والحزب الشيوعي الإيطالي، وهذا الاختيار ليس تعسفيا، بل لأن هذه الأحزاب كانت بؤرة الخصومة النظرية والأيدولوجية حول شروط قيام الثورة الشيوعية، وحول مقومات نجاحها أو فشلها.

لم يعد التجانس النظري الذي نشأت فيه الأحزاب الاشتراكية قائما فعند ١٨٩٦ نشر برنشتين مجموعة من الأطروحات في مجلة «الزمان الجديد» يراجع فيها بعض المراكز الأساسية لعمل الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني حول طبيعة الثورة ومراحلها، قائما بذلك جدا لا طويلا داخل الحزب التمثل للحركة العمالية، إلا اعتبرنا العدد الكبير من المنطوقين فيه، وبالمخصوص قيمة ناخبية وقيادته، وللتأكد من هذه القيمة تكفي معاملة جوهر النقاشات الدائرة في سلبه كمسألة الانتخابات والموقف من العنف ومبدأ الإضراب العام وكلها موطن الجدال، وحولها انقسم الحزب إلى «يمين» يقوده برنشتين و«وسط» بقيادة كوتسكي، و«يسار» تنزعه روزا لوكسمبورج^(١٦).

ولعل اللافت للنظر هو أن هذه الخصومات وهذا الجدال، لم يخصصا الاشتراكية الديمقراطية الألمانية وحدها، بل امتد إلى فرنسا وإنجلترا وبلجيكا، وبالطبع لم تنحصر هذه الخصومات في الأحزاب المشار إليها، بل كانت محور نقاشات ساخنة في مؤتمر الأممية الثانية، الذي وجد نفسه أمام قضيتين جوهريتين: تتعلق الأولى براهنية المشاركة

في الحكم بعد انضمام الاشتراكي ملران⁽¹⁷⁾ لحكومة بورجوازية سنة ١٩٠٠، والثانية معجزة السلم والحرب.

أما المشاركة في الحكم فتشمل رهانا أوسع وإخراجا يصعب عليهما من دون ضرر ممكن، أي إستراتيجية الأحزاب الاشتراكية الناعضة لتعطل المجتمع الذي تتأصل فيه، وكيف لها أن تشرع لعملية الاندماج فيه؟ وهي مسألة عالجهما برنشتين في أطروحاته، مفادها هي الظاهر أنه لا يجوز للاشتراكيين تحمل مسؤوليات وزارية في حكومة لا تشاطرهم أهدافهم ولا مرجعياتهم، ولكن ضللتها صيغت لوائح المؤتمر بطريقة تسمح بتأويلات وقرارات عديدة، مختلفة ومتناقضة، أما القضية الثانية، وكانت قضية الساعة بحق، فنطس الحرب وكيفية التعامل معها - إنها الجانب الآخر من الإشكالية الاشتراكية ذاتها، أي الأهمية العالمية البروليتارية وتعلق بصيغة «التضامن، القومي». ولعل الإخراج قدم لينين ومارتوف وروزا لكسنبورج في مؤتمر شتوتغارت تعديلا يحدد الموقف الثوري من الحرب كما يلي: «إذا اندلعت الحرب، وعلى رغم المجهود العمالي المعادي لها، فإنه من واجب هؤلاء التصدي لها واستعمال كل قواهم لتحقيق الأزمة الاقتصادية والسياسية الناتجة عن الحرب لتفعيل الفئات الشعبية والإسراع بسقوط السيطرة الرأسمالية⁽¹⁸⁾».

لم تفلح هذه التوصية أبدا في توجيه مواقف الاشتراكيين حول أفضل الوسائل لمنع اندلاع الحرب، وظل حتى طرح الطوابق الماركسيون الفرنسيون والإنجليز والروس الاقتداء إلى ضرورة الإضراب العام في مؤتمر كوينزلاند في ١٩١٠، إذ قبله طرح معارضي للاشتراكيين الديمقراطيون. والأخطر من ذلك فشلت الخطابة الثورية والحماسية في منع الأحزاب الاشتراكية من التصويت في معظمها على مطلب تمويل لحرب عند اندلاعها. وفي بعض البلدان الغربية لم يكتف الاشتراكيون بذلك، بل دعموا بالمشاركة في الحكم⁽¹⁹⁾.

إن تجسيد مبدأ المشاركة في الحكم ومساندة مجهود الحرب لهو إعلان بنهاية صراع الاتجاهات داخل الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية، وداخل الأهمية الثانية، وهو ما خلاص إليه لينين نفسه صراحة منذ أول نوفمبر ١٩١٤، عندما نادى بضرورة الإسراع إلى بحث أهمية ثالثة، «الأهمية الثانية كانت منهزمة، لانتهازيتها والتسقط الانتهازية ولتعبها الأهمية الثالثة»:

لم يكن مثل هذا النداء غريبا على بعض القادة المشهورين، ففي ألمانيا مثلاً رفضت روزا لكسنبورج وكارل لينباخت منحى ومسار الحزب وبدأ صراحة بخيانة قادتته وجنحها للانفصال وتكوين حزب مستقل أيديولوجيا وتنظيميا. وكان الأمر كذلك في المملكة المتحدة، في حين رفض الاشتراكيون الروس والإيطاليون مساندة حكوماتهم،

سوف يتحوّل تجنّب هذه الفكرة اليسارية منحى تصاعدياً بعد لقاء زومارولد سنة ١٩١٥. يكون الفاصل المشترك للتبديد بمواقف قادة الأممية الثانية من دون القطع معها، لكن اجتماع كينغزال جسد هذا الشكل في تأسيس بنية معارضة.

وحش إذا كانت الأغلبية لم تجاري اختيار لينين، فإن ذلك لم يمنع من تجنّب المواقف وبيداتها، فالتحارب لم تثنه بعد بضعة أشهر وكان تواصلها متقلاً بتوترات عديدة في صفوف الاشتراكيين، بل إن بعض النواب الألمان رفضوا تجديد تمويل الحزب سنة ١٩١٥، وسرعان ما جنحوا لتأسيس تيار برلماني سمّوه الاشتراكية الديمقراطية العمالية، وعندما طردوا من الحزب في أبريل ١٩١٧ أنشأوا حزبا اشتراكيا ديموقراطيا خاصا بألمانيا (Unabhängige Social Demokratische Partei Deutschland).

أما الحدث الذي سيغير العالم، فهو بلا تردد أكتوبر ١٩١٧، عندما أعلن المؤتمر الثاني للمهيجات انتصار الثورة بقيادة البولشفيني وهيئة أطروحات منظرة الأول لينين.

٢- في الثورة الروسية^(١٧٠)، أو المراجعة الأخيرة لتنبؤ أن هناك

عندما عقد المؤتمر التأسيسي لحزب العمال الاجتماعي الديمقراطي الروسي^(١٧١) كان كل القادة على قناعة بعدم توازن القوى مع النظام الحاكم، أي مع نظام القيصرية. وزاد

المؤتمر الثاني للحزب سنة ١٩٠٢ في تمهيد هذه الحالة الأولى عندما انقسم إلى جناحين، جناح الأغلبية البولشفية بزعامة لينين، وجناح الأقلية المنسقية بقيادة مروتوف^(١٧٢). أما النتيجة الحتمية فقد كانت فشل ثورة سنة ١٩٠٥ وبقاء أغلب قادة الحزب في المهجر.

ولعلّ المفارقة الكبيرة تعكّلت في أن ذلك الوضع سمح بدفع النقاش حول بعض المسائل النظرية الرئيسية وأوكدتها كان طبيعة الثورة في بلد مختلف اقتصاديا وسياسيا^(١٧٣). ينبغي ألا ننسى أن جوهر فكر ماركس مثلما لقف عليه في مؤلفه الرئيسي «رأس المال» كان مشدودا بنمط الإنتاج الرأسمالي والحز مسألة القيمة فيه. وذلك ضمن تحليله لطاهرة العمل المؤجر وما يستتر وراءها من فائض للقيمة وإبراز لعلاقات إنتاج متعددة لنمط المجتمع ذاته. إن قصد ماركس في هذا المؤلف، بل وفي كلّ مؤلفاته الأخرى هو التأكيد على ختمية انتصار الثورة الاجتماعية، وعن ثمة الانتقال التاريخي من نمط الإنتاج الرأسمالي إلى نمط الإنتاج الاشتراكي في مرحلة أولى، ثم إلى نمط الإنتاج الشيوعي في مرحلة ثانية. أما القاعدة المادية المؤطرة والمؤمنة لهذه العملية فهي توفر عنصر الثراء والوفرة القادية في بلد الثورة الاجتماعية^(١٧٤).

ثورة الثورة الروسية . من الثورة البلشفية إلى الأوروغوية

أما روسيا فلم تعرف مرحلة الثورة الديمقراطية، ولا سيطرة نمط الإنتاج الرأسمالي على البنية الاقتصادية، ولكن عدم توفر هذين العنصرين الرئيسيين في فكر ماركس لم يمنع تشكل وجهة نظر مشتركة بين القادة الروس لتتجسد في إمكان قيام الثورة الاشتراكية مباشرة، وبالتالي اقتصاد مرحلة الثورة الديمقراطية البورجوازية^(٢٠). وقد اعتقد لينين أن اندلاع الحرب الكونية الأولى ومشاركة روسيا فيها عاملان لتحقيق هذا المطلب، لذلك نادى ضد موقف الأحزاب الاشتراكية بـ «الانهزامية الثورية».

ولأن روسيا لم تكن جاهزة للحرب فقد كانت الكارثة، فبعد سنتين من الحرب كانت مصالح الهزيمة بادية للعيان، احتلال جزء كبير من البلاد، وخضوع الجنود الروس للجوع نتيجة لنفاذ مصادر التعمين، ولم يتردد عمال بتروجراد في فيفري ١٩١٧ في النزول إلى الشارع وانضم إليهم الجنود، لكن نظام القيصر نيكولا الثاني لم يسقط على رغم ذلك، فأُسست حكومة مؤقتة لكن ذات مشروعية جد هشة^(٢١)، ولم يكن القيصر قادراً على توقيع سلم دون التخلي عن أراضي روسية، أو على التسامح في تموضعات الحرب مثلما نادى بذلك البلشفيون.

لقد كانت روسيا في الأشهر الفاصلة بين فبراير وأكتوبر تسير نحو الثورة البلشفية ولم يمنع لا انقلاب يوليو ١٩١٧، ولا طفوفات الحفلة، هذا المنحى الجارف، وعلى مشارف الثورة دأب حزب العمال في الأساطير العمالية وحشي برزني غير متعصم من قبل طبقة الفلاحين والزراعيين التي كانت تعمل الخلية السكون.

وفي الحقيقة لقد افترق البولشفيك الحكم من دون عناء كبير في الليلة الفاصلة بين ٢٥ و ٢٥ أكتوبر ١٩١٧، وكانت تلك اللحظة إنجازاً للمرحلة الأولى نحو الثورة الاشتراكية، حسب لينين وتروتسكي، وسوف يصبح الموقف من الثورة الروسية في المستقبل مركز الشظيمة داخل الحركة العمالية الغربية، فإضافة للخصومات الأولى بين الاشتراكيين حول بعض القضايا النظرية والعملية، كما رأينا، يتجلى الآن موقف فاصل بين المناصرين للثورة الروسية السوفييتية والمناهضين لها، والغريب أن روسيا السوفييتية والحزب البولشفي لم يفرضا في البداية على القادة وعلى الأفراد الذين ساندوها، وعلى رغم ذلك فإن وضعيهما الجديدة كانت بمنزلة الخط الفاصل بين كل هذه الأقطاب.

كان كل القادة الروس واعين باستحالة تعمير ودوام ثورتهم دون مد جسور التواصل مع أوروبا^(٢٢)، وبالأخص مع ألمانيا، مثلما لم يتردد تروتسكي مثلاً في التعبير صراحة في أواخر ١٩١٧ عن أنه إذا لم تنهض بشعوب أوروبا لسحق الإمبريالية فسنكون نحن

المسحوقين. وليس في ذلك شك، فإما أن تعجل الثورة الروسية خلال التضاللات في الغرب، وإما أن يتحد وأسمائهم كل البلدان لخلق تضالنا. ولتجسيد هذا الدعاء جاء مرسوم ١٢ ديسمبر ١٩١٧ ليضع على تصرف الوكالات السوفييتية في الخارج، مبلغ مليوني روبل تلبية لحاجيات الحركة الثورية^(١٢).

كانت أنظار القادة الروس متجهة في الواقع بالأساس نحو ألمانيا الحاربة لا ألمانيا الثورية؟ فالوضع العسكري أصبح جد متدهور وهو ما دفع قيادة الجيش الروسي إلى بدء مفاوضات مع أركان جيش ألمانيا أفضت بعد جهد عسير وتردد كبير إلى توقيع معاهدة^(١٣) بريست ليتوفسك Brest Litovsk في ١٦ مارس ١٩١٨، معاهدة حرمت روسيا من جزء كبير من أراضيها ومن موارثها الاقتصادي^(١٤). وعلى رغم كل ذلك ارتاح الروس كثيرا لهزيمة ألمانيا في ١٩١٨. إذ في إثرها وقع تسريح روزا لكسنبورج وكارل ليناخث من السجن، وبانت ألمانيا على باب الثورة المرتقبة، إثر تطلي غلبوم الثاني عن الحكم وقيام الجمهورية في ٩ نوفمبر من السنة نفسها، وقيام تحالف بين العمال والجنود وانتخاب مجلس لممثلي الشعب، وانضمام كوتسكي لوزلاء الممثلين والقنادة بضرورة الاعتماد على البرلمان، ثم إعلان الانتخابات في ١٩ يناير ١٩١٩ ودخول البلاط في موجة عنيفة من الاضطرابات تدخل على إثرها الجيش لقمعها.

وطفت الاختلافات داخل الائتلاف على المنطق، فبما هو أقرب روزا لكسنبورج وليناخث يرفضان صراحة مساندة الحزب الاشتراكي الديمقراطي، معلنا نشأة الحزب الشيوعي الألماني. لا تنس في هذه اللوحة القائمة قتل روزا لكسنبورج وليناخث في ٢١ يناير ١٩١٩، تاركين وراءهما طراغا عقائديا ونظريا لم يفلح الحزب الشيوعي في سده من بعد. وكذلك هزيمة الجمهوريتين السوفييتيتين في البافير وفي المجر^(١٥). لكن لم تمنع هزيمة الثورة الألمانية من تأسيس حزب شيوعي، مثل في نظر الروس شرطا كافيا لقيام الأممية الثالثة فلم يترددوا في يناير ١٩١٩ في صياغة «بيان العمال العالم» معهود من قبل ٢٩ حزبا أو مجموعة «تتضمن تحت ططاء ديكتاتورية البروليتاريا وتحت شكل سلطة السوفييتية»، يدعو للقاء عالمي شيوعي. أما الغاية المحددة لهذه الأممية الثالثة فهي تعميم التجربة الثورية للطبقة العاملة، وتخليص الحركة من خليط الانتهازية والقومية، وتوحيد قوى كل أحزاب البروليتاريا العاملة الثورية فعلا، ومن ثمة تمهيد ودفع انتصار الثورة الشيوعية في العالم أجمع^(١٦).

٣ - الأممية الثالثة وحرف الثورة الأوروپية

لم تكن الأممية الثالثة الملمة لتمثل مجموعة متجانسة، بل هي اقرب إلى التجم القطبي منها إلى حركة سياسية منظمة ومتناغمة، إنها بالعكس ملقى لحركات جد متنوعة اقربها تجارب مختلفة ووقائع متعددة، ولكنها كانت تتقاسم كلها الإيمان والأمل في قيام ثورة عالمية.

ولا يجوز الحديث في هذه المرحلة بعد عن هيمنة بولشفية على الحركة الشيوعية العالمية، فالحزب الشيوعي البولشفي لم يكن يملك بعد قيادة متجانسة وموحدة، الشيء الذي اثر سلبا في وحدة القرار السياسي.

لقد كان مشكل لينين والقادة السوفييت هو التقدير الصحيح للقوى المتصارعة ومعرفة من هم الأعداء ومن هم الأصدقاء^(١٢) ضمن الأحزاب القائمة، فالهدف كان بناء حزب أممي من طبيعة جديدة، لا الانقسام في فيدرالية للأحزاب القومية مثلما جشعت إلى ذلك الأممية الثانية من قبل.

أما الخطط الفاصلة في هذا البناء فقد كان عزلي المجموعات والقادة المساعدة للحزب، لكن وفي الوقت نفسه، مكافحة الفزاعات اليسارية. ولقد دقق المؤتمر الثاني للأممية الشيوعية عام ١٩٢٠ هذا الاختيار وساء وثيقة تعرف بوثيقة ال ٢١، شرطا للانضمام إلى الأممية^(١٣)، وهي شروط كانت هادئة في رأي المصالحين على حل الأزمة، إن طبيعة الأممية وشروط الانضمام إليها كانتا الصلاحيين المركزيين في أعمال المؤتمر.

من وجهة نظر لينين يتعين بناء حزب بروتاري حقيقي عالمي أين تلتقي المسائل الراهنة وتتخذ القرارات الحاسمة الخاصة بالفروع القومية، وذلك يعني بناء أحزاب شيوعية مواءمة وأمينة للأممية، ومن ثمة العمل على تخليصها من العناصر الإصلاحية أو «القومية» المنصهرة في الأحزاب الاشتراكية التقليدية يتعين على الأحزاب المنتهية للأممية الشيوعية أن تكون مكونة على قاعدة المركزية الديمقراطية، ففي حالة الحرب المنتهية للأممية الشيوعية أن تكون مكونة على قاعدة المركزية الديمقراطية، ففي حالة الحرب الأهلية المتحدة حاليا ليس بإمكان الحزب الشيوعي أن يقوم بواجبه إلا إذا كان منظما بأفضل طريقة مركزية ممكنة، إذا لم يكن خاضعا للانضباط على شاكلة الانضباط في الجيش. وإذا كان للمركز الوسع السطحة (الشرط ١٢)، وعلى هذه الأحزاب أن تسمي نفسها أحزابا شيوعية (الشرط ١٧)، وأن تخلص قياداتها من العناصر الإصلاحية (الشرط ٢)، وأن تنتخب لجنة مركزية جديدة تتكون على الأقل من اثنين مناصرين فعليين للأممية الثالثة (الشرط ٢٠)، وأن يطرد كل من يرفض شروط الانضمام إلى الأممية الشيوعية (الشرط ٢١)، ويتعين ليس فقط القطع مع العناصر الإصلاحية المكشوفة أمثال توراتي وكاوتسكي ولونقي ومالك دونال (الشرط ٧)، بل وكذلك

ضمان التصفية المتواصلة للعناصر البورجوازية الصغيرة (١٣)، وعلى هذه الأحزاب محاربة البورجوازية والإصلاحية، في الوقت نفسه، وبيان ضرورة ديكتاتورية البروليتاريا سوف تأخذ الدعاية والنشاط الثوري «طابعاً شيوخياً» حقيقة (الشرط ١)، ودمج العمل الشرطي مع العمل اللاشرطي (الشرط ٢) وسوف نقاد في الجيش (الشرط ٤)، وفي الأرياف (الشرط ٥)، وفي النقابات (الشرط ٩)، ما يحمل مكافحة الأممية النقابية، «الضراء» المسماة بأمية استيراد (الشرط ١٠)، أما نشاط المجموعة البرلانية فسوف يخضع لمراقبة شديدة (شرط ١١)، وعلى الأحزاب الشيوعية للتدبير بالقومية الوطنية الاشتراكية والسلمية (شرط ٦)، وعليها كذلك مماتمة حركات التحرر في المستعمرات (شرط ٢)، وأخيراً يتعين على هذه الأحزاب الخضوع إلى سلطة الأممية، وكل قرارات مؤتمر الأممية الشيوعية ملزمة (الشرط ١٦)، وعلى كل حزب نشر الوثائق المهمة للأممية (الشرط ١٨)، يتعين على كل حزب في غضون أربعة أشهر الاجتماع لتجسيد انضمامه إلى الأممية الشيوعية (شرط ١٩)، وأن تصادق هذه الأخيرة على برنامجها (شرط ١٥)، وعلى كل حزب تقديم دعم لا مشروط للجمهوريات السوفييتية في نضالها ضد أعداء الثورة (شرط ١٤)، ولعل الشرط الأخير (شرط ٢١)، أي التخصيص على ضرورة طرد كل من يعارض هذه الأطروحات الأممية الشيوعية هو القياس الفاصل والضمن لكل الشروط الأخرى.

لقد بدت هذه الشروط قاسية في نظر الحزب العربية العربي، على موضة أكبر، مثل أن يند كل حزب بالاشتراكية القومية أو الوطنية، مع ضرورة القطع الكامل والتهلني بالإصلاح وممارسة سياسة الوسط المتعددة، أو الاحتكام إلى مبادئ المركزية الديمقراطية.

يحلّ لبون بلوم بجلاء هذه الشروط قائلا: «لنتم أمام كل، أمام مجموعة مذهبية (...)، إنها اشتراكية جديدة، وهي كل النشاط الجوهري: تصور التنظيم، تصور علاقات التنظيم السياسي والتنظيم الاقتصادي، تصور ديكتاتورية البروليتاريا (...) هي رأينا، يقوم هذا الكل على أفكار خاطئة في ذاتها، متعارضة مع المبادئ الأساسية والثابتة لاشتراكية ماركس، فهو يقوم من ناحية أخرى على خطأ واسع نظراً إلى أنه يقوم على تعميم بعض خاصيات تجربة جزئية ومحلية، تجربة الثورة الروسية ذاتها، على مجمل الاشتراكية العالمية^(١١)، لكن، إذا لم يكن مطروحا لبعض مشكل الوفاء للتقاليد الاشتراكية الديمقراطية، فإنه بالنسبة للآخرين لا مكان خارج معسكر الثورة.

وهي الحقيقة لم تكن الشروط الموجهة للأممية الشيوعية القدر وزن التقاليد التاريخية لكل بلد، والأغرب من ذلك معالجة الأممية للمسألة الثقافية^(١٢)، إذ خاسر الأمل القضاء البولشيفيك، بعد انضمام منظمة النقابات السوفييتية للأممية، أن تسج النقابات الغربية على

تجارب التيارات الشيوعية، من الحركة البولندية إلى الأوروبية

منوالها، ولا عجب في ذلك فأغلب النقابات الإصلاحية الأوروبية لا تقدر على أن تفكر حتى في إمكان الفكرة ذاتها، كيف ذلك، والتقلبات الثورية ذاتها كانت تعالق بين الانضمام إلى الحزب وهتكان هويتها النقابية؛ لقد بدت القطيعة الأيديولوجية متاعسة بين المنظومتين في الأممية الشيوعية ومنظومة الأحزاب الأوروبية، وسوف يتركز الصراع حول الثروة المذكورة من قبل⁽¹⁾. ولعل المطالب المتناقضة للأممية ذاتها، بين ضرورة الامتنثال الكامل لأيدولوجياً وتطبيقاتها للشروط المذكورة، وما نتج منه من طرد للعناصر الإصلاحية ومصارعة المنحى اليساري تجاه العلاقة الخاصة بالانشغابات وبالتطبيقات الجماهيرية، هي التي حالت دون توظيف المنحى البولشيفي في سياسة وممارسة هذه الفروع الأوروبية.

إن الانجذاب القوي لهذه القوى نحو هوية وطنية قومية هو كما ذكرنا في بداية المقال مركز العطاشة الرئيسي في العلاقة المتوترة بين المركزية البولشفية والشيوعية الأوروبية، التي بدت غير متحمسة، لأنها كانت على وعي بعدم قدرتها على الدفاع عن شروط الأممية الشيوعية شكلاً ومضموناً، والحفاظ على وحدتها وخصوصياتها في الوقت نفسه، وهو ما حصل بالفعل في فرنسا في مؤتمر نور سنة 1920⁽²⁾، وخاصة في إيطاليا في مؤتمر ليفورن⁽³⁾، حين انقسم الحزب الاشتراكي الإيطالي بين أقصى اليسار مع بورديجا وجرامشي وتوليان، وبين مجموعة سراني للشيوعية تحت لواء الأممية الشيوعية، لكن المتحمشة من بعض شروطها، وأخيراً مجموعة اليمين بقيادة توراني العديدة لها. إن هذه التوجه الشيوعية لها في واقعها إغراز لتناقضات داخلية خاصة بالمجتمع الإيطالي ذاته وترجمة لتشكل مواقف متقابلة كلها. لقد منح مؤتمر الحزب الأغلبية لسيراني ضد جرامشي وبورديجا والنتيجة الحتمية لذلك كان انقسام الحزب ومقادرة هذا القائد صفوفه من أجل تكوين حزب شيوعي إيطالي، وفي ذلك فشل للأممية الشيوعية التي لم تكن جاهزة لفهم واقع تلك الأحزاب⁽⁴⁾.

لقد اضطر الموقف من الأممية الشيوعية محور⁽⁵⁾ الصراعات والانقسامات داخل كل التنظيمات الشيوعية الأوروبية، وحتى الأحزاب التي لم تمنع في الانضمام إلى الأممية فإنها بقيت مترددة تجاه الشروط الصارمة المفروضة من قبل هذه الأخيرة. إن تاريخ الأممية الثالثة هو بحث عن توازن مفسود بين المركز والمحيط، وحتى إذا رام البعض الحديث عن متعرجات عديدة أطلقت في كل مرة مؤتمراتها العديدة، فإن التوتر بقي قائماً بين منحى توسيع جبهة القوى الثورية والإبقاء على آليات تنظيمية مركزية ما فتئت الأممية في مستوى سلطتها التنفيذية تذكر بها فروجها.

وليس من السهولة في شيء التوفيق بين المنحى المتصلب للمركزية الأممية خاصة في مستوى التنظيم وبين رفع شعار السياسة الجبهوية، وقد رأينا كيف ظلت عملية الامتنال

لشروط أممية سيئة الفهم والتطبيق، وهي تراد تعقدا وحدة تجاه سياسة الجبهة الموحدة فكيف يمكن إذن تبرير مطلب تطبيق شروط الانضمام إلى الأممية الشيوعية وما يليه من ضرورة التخلص من العناصر الإصلاحية من ناحية، والدعوى إلى التعاون مع هؤلاء، الخصوم من ناحية أخرى؟ ألم تكن الأممية أول من نادى بالتخلص للمخ منهم⁽¹⁾؟

لم تفلح الأحزاب الشيوعية الأوروبية في الحقيقة في حل هذه المارقة، فظهرت مترددة جدا في البداية، وتقدير لاحقا، أما النتيجة المباشرة فهي تواتر الانقسامات داخل هذه الأحزاب وتقلص وزنها⁽²⁾.

وبالتوازي، اشتد الصراع داخل الحزب البولشيفي بين تيارين مؤثرين لا يجمع بينهما أي شيء، فلي حين ظهر جناح أول⁽³⁾ يرغب في مواصلة تجربة الاقتصاد السياسي الجديد البلينيني، التي تعتمد في المقام الأول على تنمية الإنتاج الزراعي، والسماح بمنطق الربيع للمزارعين الصغار، ظهر جناح ثانٍ ينادي بتطهير المنظومة الصناعية، ومن ثمة يسيطر سلطة الدولة على كل المجالات وبخاصة على مجالي الصناعة والتجارة. ويتستمر وراء هذه الاختلافات حول السياسة الاقتصادية، صراع من أجل السلطة يقوم على إحكام السيطرة على الحزب البولشيفي ذاته، وتطوير حصار ومنطق الثورة، وتاريخيا توج هذا الصراع بانتصار الجناح الأول بقيادة ستالين، الذي تمكن من السيطر على الحزب وعلى تنظيماته، خاصة بعد موت لينين وتخلي زعيم الجناح الثاني تروتسكي عن المعركة وانسحابه من الحزب في مؤتمر مارس.

لقد أضاع الخوض لستالين القاعدة في نشاط الحزب، فلا مجال للنقاش مطلقا داخله، ولا مكان للصراعات الفكرية والأيدولوجية بين أعضائه، ولم تسلم الأممية الشيوعية - ضرورة - من هذا الخطر الجارف، فحطم حلم الثورة العالمية وأصبحت مجرد آلة لتساند الثورة الروسية بعماء.

إن البحث عن تجانس خطوط الأحزاب الشيوعية الأوروبية مع النموذج المركز كان هدفا في ذاته جسد بحق زمن «البشفة» داخل كل الأحزاب الشيوعية، ومنطق هذه «البشفة»، إنما هو المساندة اللامشروطة لروسيا ولقائدها⁽⁴⁾.

ويمكن ملاحظة هذا التوجه في مؤتمر الأممية الخامس المتعقد سنة ١٩٢٤⁽⁵⁾ (من ١٧ يونيو إلى ٨ يوليو)، حيث هتمل الحوار السياسي، والأغرب من ذلك طلب الروس من مؤتمري الأحزاب الأخرى عدم إثارة الوضع الداخلي للحزب البولشيفي، وهم بذلك صادروا وأحرقوا الأسس التنظيمية التي قامت عليها الأممية، إذ لا يوجد في موانئها ولا في نصوصها ما يبرر هذا المقام الفريد للحزب البولشيفي، فهو مجرد فرع من فروع «الحزب الأممي» البروليتاري مثله مثل كل أحزاب الشيوعية الأخرى.

ويقدر ما هيضت السياسة، بقدر ما وقع التركيز في المؤتمر على السائل التنظيمية. وقدّم النموذج التنظيمي البلشفي باعتباره أرقى شكل يتعين على الأحزاب الشيوعية النسخ على منواله تنظيمياً وعملياً. ودعا المؤتمر كل حزب إلى إعادة هيكلته ونقل نشاطه من مكان السلطة إلى مكان العمل.

ولتطلب هذه العملية كثرة نوعية في طبيعة الحزب، فمكان السكّان هو الفضاء الطبيعي للإصلاح البورجوازي القائم على أولوية الانتفاضات. أما مجال العمل فهو مركز حركة الحزب الشيوعي، الذي يطمح إلى قيادة العمال قصد إنجاز الثورة والوصول إلى الحكم. ويهدف هذا المنهج الجديد إلى إضفاء طابع طبقي بروليتاري وعسكري على كل الأحزاب الشيوعية.

لم تعد فضيلة الأحزاب الأولى تفعيل النقاشات المذهبية والنظرية فحسب، بل الانصهار في سياسة موسكو ومساندتها، أما النتيجة المباشرة لهذا المنهج الجديد فهي تقلص حجم وتأثير الأحزاب الشيوعية في الأحداث. فلم نعر اهتماماً بالمؤسسات الصفرى، وتركّت مجموعات عدة من الأفراد وكل الطبقات الوسطى مهمشة. ولم يعد يعد ذلك بالإمكان الاشتغال بموضوع الجبهة الموحدة التخلي عن الطبقات والقلة الوسطى جعلها عرضة للانحياز القاسي. ولا نجاور الخطأ إذا أكدنا على أن انتصار القاضية هي إيصالها أولاً وهي المانها لاحقاً كان هو نتيجة مباشرة وسنوية لذلك الاختيار الأعمى للأحزاب الشيوعية ذاتها. لم يعد تشابه الأحزاب الشيوعية الأوروبية مستقلاً، فهيمن الطابع الأدائي ودفعها إلى صياغة نشاطها طبق إرادة لهندست بالضرورة إرادة القيادة البروليتارية الأعمية. بل إرادة فرد هو ستالين.

ويمكننا أن نلطف على مفارقة لم تفصل أبداً عن هذه الأحزاب الشيوعية الأوروبية، فإذا سلمنا بأنها طبعاً بنموذج البلشفية، هي مستوى تنظيمها وهي مستوى قيادتها. فذلك لم يمنعها من أن تكون الأداة الضالعة في نهج سياسة جديدة، سرعان ما ستدير الظهر إلى المبادئ وإلى إستراتيجية الأعمية. لقد أصبحت المهمة الأساسية للحركة الثورية الاشتراكية هي الجبهة المناهضة للقاضية والدفاع عن الديمقراطية البورجوازية وانتهاج سياسة جبهوية، وهو إقرار واضح بعدمود الطبقة العاملة. وبإمكاننا تقديم أمثلة عديدة مدعومة لطرحنا، إذ يكفي التذكير بانتصار الجبهة الشعبية بفرنسا في ١٩٦٦، ورسم نتائجها المادية والرمزية «بالفاظ الهوية الشيوعية يكون بإمكاننا الحديث عن ثورة أضفت على الحزب الشيوعي الفرنسي طابعاً جماهيرياً لأمثل لها»^{١٧}. صحيح أن الجبهة الشعبية لم تدبر طويلاً (أقل من سنة)، ولكن وعلى رغم قصر التجربة فقد جسدت مشروعا جديداً للهوية الشيوعية الفرنسية، هوية صارت رمز الهويات الشيوعية الغربية الأخرى. ورسمت هي الذاكرة الشيوعية ذاتها.

لم يكن الأمر على هذه الشاكلة تجاه ستالين، فالاختيار المهيكل للإستراتيجية الوحيدة متناقل في ماضيتها مع اليات فكر وعمل ستالين، وليس هناك تناغم في فهم محتوى الجبهة: فهي في منظور ستالين أداة للدفاع عن روسيا، وتاريخها، فشلت الجبهة الشعبية في تحقيق غايتها الأولى: منع اندلاع الحرب وإعادة توحيد الحركة العمالية، لكنها نجحت في مصابرة شتى الثورة الأممية، فتنامت الأحزاب الشيوعية هو سبب دعمها في بنية مجتمعاتها وشرط تحقيق وظائفها مع محيطها ومع عاداتها، فخلصت هذه الأحزاب من انقسام شخصيتها السياسية المجردة في تباين البعدين الثوري (الشيوعي) والاجتماعي (القومى)، ولا يعني فشل تجربة الجبهة الشعبية بالضرورة فشل مبادئها، فقد صار الحزب الشيوعي الفرنسي متفتحاً على العامل وعلى العاطل، على التمدج وعلى المهرج.

وقد غذى هذا المنحى الحلم والأمل الجماعي في إمكان «تحصيل السعادة» في الدنيا، هذا الحلم وذلك الأمل سرعان ما صعدا بمعاودة التحالف الروسية - الألمانية، فقد أريكت هذه المعاهدة كل الأحزاب الشيوعية الغربية، وأثارت شكوكا عديدة داخل قواعدها، على رغم أنه في الظاهر قدّمت المعاهدة كأخف الأضرار لحماية الثورة الأم من خطر النازية، لكن في الباطن لا يمكن عزلها عن محاكمات موسكو الشهيرة¹³، فلم تكن الثورة هم ستالين، وعلى رغم ذلك اضطرت معظم الأحزاب الشيوعية الغربية في منطق سياسة الدفاع عن موطن الشيوعية المركزي، والأغرب أن يجعلها لم يكتفِ بقبول وجهة نظر ستالين حول المحاكمات، بل دافع عنها!

ولم يعد الموقف من الحزب مطابقاً لنظر الذين تجاه الحزب الكولنية الأولى، فلم يستغنى الحزب تحويل الحرب إلى حرب أهلية، ضايعها تحقيق الثورة الشيوعية، وتحويل الحرب إلى «هزيمة ثورية»، بل إن مهمة الحزب الآن إنما هي البحث عن أفضل تماثل مع حركة التحرر من خطر النازية.

وبالفعل رسمت المقاومة الجبهوية ملامح الهوية الشيوعية الأوروبية، لكن لم تساعدنا على استيعاب خصوصيات ما بعد الحرب، وهي التمام الأول مسألة المشاركة في السلطة خارج منطق الصراع الطبقي، وبالتالي تصديد نمط الديمقراطية التي تسعى إليه، وطبيعة الطريق المؤدية إلى بناء الاشتراكية، وإذا علمنا كيف غيرت الحرب تركيبة هذه الأحزاب وحرمتها من أفضل عناصرها القيادية، يصبح بإمكاننا فهم صعوبة معادلة حالة السلم، ليس مقتصدنا هاهنا رسم تجارب الأحزاب الشيوعية الأوروبية بعد لحظة التحرير، لا في الديمقراطيات الشعبية ولا في الأحزاب الشيوعية الغربية الأخرى، ولذلك سنقتصر قولنا على بلورة حدث كبير لا يمكن تجاهله، إذا رمنا برصد حركة نضج الهوية الشيوعية الأوروبية.

2 - أطروحة العشرية للحزب البولشيقي : من الصدقة إلى الصدقة

لا يختلف المؤرخون والمهتمون بالحركة الشيوعية في نعمت سنة ١٩٥٦ بالتمرجح التاريخي للحركة الشيوعية العالمية^(١٢)، فهي نقطة فاصلة جوهرية حاملة لبذور انفجار البعد الثاني للثورة لاهوية الشيوعية، فهي فبراير من السنة نفسها انعقد مؤتمر الحزب البولشيقي، وكشف فيه السكرتير الأول خوروشوف نص تقرير صاغه المؤرخ بوسوبولوف حول انحرافات تجربة ستالين، ويوضح تمهيد التقرير لخطر الثورة المرتقبة، لكن كذلك حدودها، إذ نقرأ في بداية هذا التمهيد ما يلي: «أثار تقرير اللجنة المركزية للمؤتمر العشرين أشياء كثيرة حول أخطاء عبادة الشخصية»، ويشير إلى عواقبها السيئة. بدأت اللجنة المركزية، بعد موت ستالين، تطبيق سياسة تقسم بالاعتصاب وبطريقة موجبة، شرابة جعل شخص فوق البشر ومنحه وصفا فوق طبيعته، يساوي بينه وبين الإله، من الفكر الماركسي اللينيني على رغم أنه لا أحد ينكر دور القائد ستالين في تحذير وهي إنجاز الثورة الاشتراكية. إن ما يهتف هاهنا هو معرفة سبب تنامي عبادة شخصيته، ولماذا صارت هذه العبادة مصححة انحرافات خطيرة لبادئ الحزب والديمقراطية فيه وللشيوعية الثورية. ولقد أوجت اللجنة المركزية ضروريا وجود ضرورة مطلقة لتقديم كل الملف الخاص بهذه المسألة للمؤتمر^(١٣).

يبدو التمهيد هذا جذا، فذكر بفضائل ستالين، ويؤرجح تليب تراكم المشاكل المطروحة إلى ظاهرة «عبادة الشخصية»، وليس الأمر على ذلك النحو في نص بقية التقرير الذي لا يتفاخر من ذكر وصية لينين القاسية تجاه ستالين، ويتحدث عن عمليات المنفى الجماعية والإعدامات العديدة من دون محاكمة ومن دون تحقيق، وكذلك بالدور المخجل لستالين في القضية اليوسلافية واضطراب مواقفه في قيادة الحرب^(١٤).

ليس من الصعب الوقوف على مجموعة من التناقضات في صلب التقرير ذاته، فأولا لا يعقل تعطيل كارثة ما حدث ستالين والفريقين منه، ولا يعقل التحليل على فهم خصائص المرحلة التي عاشتها الحركة الشيوعية العالمية، وثانيا لا يستطيع السكرتير الأول وكل قيادة الحزب البولشيقي التركيز على التنديد بتصليب القيادة الستالينية من ناحية، ومطالبة الأحزاب الشيوعية بالشمعية اللامشروطة، من ناحية ثانية. وأخيرا لقد حطم التقرير أسطورة وعقيدة تعلق الحركة الشيوعية بهما، فتحطيم الرمز من دون تعويضه ينتج بالضرورة فراغا أيديولوجيا، وسياسيا لم تخرج الحركة الشيوعية العالمية مسألة منه، وهكذا فقد تسربت الصدقة إلى الديمقراطية الشعبية، وأقزمت الخلاف العقائدي المسيحي السوفييتي، وركزت بالخصوص فكرة موت الأنموذج.

وقد شهدت بولونيا موجة كبيرة من الاضطرابات، وضعت القيادة الشيوعية أمام إخراج كبير: إما نهج الحل القسعي العسكري وإما القبول بالحل السلمي. وإذا سلمنا بافضلية الحل الثاني فذلك لا يعني أبداً القبول بمنطلق التراجمات الأليمة، وهو ما حدث فعلاً عندما عاد «هوميلكا» إلى حظيرة الحزب. بعد أن بُعث في سنة 1٩٥٠ بالخائن وبالرجعي. لم يمنع هذا الحل السلمي للأزمة البولونية إضفاء صفة الرمز على تمرد البولونيين، فلم تمش إلا أشهر قليلة حتى جاء دور المجر. لكن في هذه المرة، اختلف الحل، وأُفضي على تمرد المجرين عسكرياً من قبل جيوش حلف «فرصوفي».

لقد أضرت أحداث المجر شائكة تمشي الخط الإصلاحي الخروتشوفي، وحدود الاستقلالية المسموح بها، فلم يعد بإمكان الأحزاب الشيوعية الأوروبية المحافظة على منطلق الإجماع داخل الحركة الشيوعية العالمية.

إذا كان بعض القادة الشيوعيين من أمثال تورا وتوفياتي على علم بما يحدث في موسكو، فذلك لا يخفض من صدمتهما لضخامة المفاجعة، وإذا كان لا يمكن طمس كونهما انصهرا في اختبارات ستالين وخضعا مثل غيرهما لأوامر موسكو، وكفنا مثل ستالين موضوع «عبادة» في حزبيهما، كيف يمكنهما شرح الكارثة الستالينية والتوفيق بين نقد سياسته ومواصلة الزعم أن الاتحاد السوفيتي لا يزال أرض الشيوعية المرتقبة؟ مرة أخرى تختلف المسيل، فليس ينظر الحزب الشيوعي الإيطالي إلى يمكن تفسير ظاهرة بيروقراطية الدولة على شاكلة تقرير خروتشوف لأن ستالين إنما هو مجرد تعبير عن وضع هو صانعه، وأنه نجح في ذلك لأنه برز بخصال كثيرة ساعدته على قيادة جهاز من نمط بيروقراطي فرض سيطرة كلية على أتماع الديمقراطية الممكة الأخرى. وقد انصب شغل تولياتي خاصة على نتائج تقرير خروتشوف وبدأ تحليلاً من نمط غير معهود في الذاكرة الشيوعية يقول: «نتج وليس في ذلك شبهة لا قطع ضرورية بل رغبة، في استقلالية الحكم ما افكت تعاضل لأن يجعل النسق (الشيوعي) أصبح متعدد المراكز. وفي داخل الحركة الشيوعية ذاتها لا يمكننا الحديث عن قائد فريد، بل عن تقدم ينجز بلباح طرق مختلفة بوضوح»^(١٢).

لعل اللافت للنظر في هذا القول ما تحمله عبارة «تعدد مراكز الشيوعية» من دلالات، فتعد وجهة نظر روسيا يتعين في نظر تولياتي عدم حصر الظاهرة الشيوعية في الحزب الشيوعي الإيطالي، بل ينبغي حملها على كل التيارات الشيوعية والاشتراكية، وعلى كل حركات التحرر في العالم^(١٣) فليس بالضرورة أن يفقد الشيوعيون عملية بناء الاشتراكية خلافاً لمطالب المركز موسكو. وتدرج هذه التقرارات الجديدة ضمن تغيرات عميقة شهدتها المجتمعات الغربية، فالأحزاب الشيوعية، منذ «تقرير خروتشوف في حالة اضطراب مؤلمة مثلما أن مجتمعاتها كانت في حال نمو سريع ومخاض كبير»^(١٤).

٥ - الاقتصاد بعد الثورة أو مفارقة الأوروبية الشيوعية

لم تطرح الأحزاب الشيوعية الأوروبية سائلة بعد إنشاء تقرير خروتشوف حقائق ما حصل في بلد الشيوعية المركز. فبدت مضطربة وحائرة وأصبحت مرجعياتها وقيمتها ومعتقداتها موضع

تساؤل. ومزق انقسام الحركة الشيوعية النماذج المعهودة.

وإضافة إلى هذه التحولات الأيديولوجية صدمت الأحزاب الشيوعية الغربية بتغيرات اجتماعية سريعة جداً، لم تكن جاهزة لقبولها ولتعاظم معها. فقد دمرت الحرب الكونية البنية الاقتصادية لمعظم البلدان الغربية وأنتجت وضعاً اجتماعياً هشاً ومأساوياً. وكان المطروح إعادة بناء وتعمير ما عطلته الحرب، هذه العملية المكلفة جداً، التي تتطلب أموالاً كثيرة لا تقدر أوروبا المنهكة على توفيرها. فكانت مصادر التمويل أمريكية ضرورية. وهذا يعني ارتباط الاقتصادات الأوروبية بعد الحرب ليس فقط بأمريكا، بل بأنموذج عيشها. ولم تعش بعض السنوات على هذه الاستثمارات الضخمة حتى بدأت النتائج تظهر للعيان. ودخل الاقتصاد الأوروبي في مرحلة جديدة أعادت هيكله النسيج الصناعي وتحديث الآلة الإنتاجية ومسالك التجارة. وقد دفعت هذه التغيرات التنمية الاقتصادية ودفعت الدخول القومي والقردي وأهزمت تحولات اجتماعية وثقافية متعددة.

فاجتماعياً نشطت حركة اليد العاملة وانتقلت من مجال الزراعة إلى مجال الصناعة والخدمات. وهذا يعني حصول تغير في التركيبة العامة ذاتها وفي نمط العيش، فظاهرة الاستثمار في إنتاج الحاجات الاستهلاكية ظهرت كظاهرة العلاقات الاجتماعية، وتوعدت الحاجات الاستهلاكية وأبرزت قيمة جديدة وأشكال حياة جديدة ومصادر ترفيه عديدة في الواقع. وقد خرجت الأحزاب الشيوعية الغربية بهذا التناقض المتسارع. والأمر نفسه يصدق على النقابات، فاندمجت الأحزاب والنقابات في منطق النمو المتواصل للحركة العاملة. ولم تبع التغيرات الاجتماعية في مستوى تركيبة النشاط الاقتصادي (ثورة الخدمات). وأنه لم تعد الأشكال التقليدية والمطلبية النقابية نافذة التأثير، باختصار لم تكن الأحزاب الشيوعية جاهزة لفهم ما حصل في بنية نضالها.

ولا غرابة إذا كانت أحداث مايو ١٩٦٨، وهي ترجمة لمطالب نوعية جديدة، سترى النور خارج أطر الأحزاب الشيوعية، وأنها - مرة أخرى - لم تحدد. هذه الأحزاب، مواقفها بشكل موحداً فتعددت رؤاها بين باحث عن ضرورة تأقلم نشاط الحزب مع الأحداث، ونهج طريق عكسي، فقد رفع الحزب الشيوعي شعاراً ضد كل منطق «التفكير المطلق للشعب الفرنسي».

لقد كان ما يحدث في المجتمع، يحدث كذلك في بنية الحزب، إذ فقد كل من الحزب الشيوعي الفرنسي والحزب الشيوعي الإيطالي قائليهما التاريخيين توراز ويلميرو تولياني، فنشر الحزب الشيوعي الإيطالي وثيقة هي وصية الحزب، يذكر فيها بالاستقلالية الضرورية للأحزاب الشيوعية، فاشلا، ينبغي أن تنحلق وحدة الحركة الشيوعية العالمية في تنوع المواقف السياسية للموسسة المطابقة للوضع والدرجة نحو كل بلد. هذه الوصية هي إعلان بولادة توجه جديد في الحركة الشيوعية الأوروبية، هو الأوروبيوية التي هي في المقام الأول إثبات يوصل هذه الأحزاب في نسجها القومي.

لقد اقتنعت الأحزاب الشيوعية الأوروبية بأن النموذج السوفييتي غير قابل للتطبيق في البلدان الرأسمالية المتقدمة. وطرح موت الأنموذج ضرورة تصور «اشتراكية ذات وجه إنساني، متأثة من التحالف الديمقراطي للحركة العمالية الأوروبية، يصنهر في تاريخ كل بلد أوروبي ويتطلب إطفاء الديمقراطية داخل حياة الحزب. ولا يمكن تجسيد هذا المطلب إلا بإدخال مدونة على مبدأ المركزية الديمقراطية المتصلب.

لكن منكما يلاحظ جولييلو بوسرمان فإن لفظ الأوروبيوية يشير إلى طريق أوروبي، أما الإستراتيجية المتبعة فهي وبشكل غير متساوٍ طريق وطنية، تتطلب هذه المقاربة الجديدة نمط علاقات جديدة مع المركز. تمتد يقوم على استقلالية التوسع، ويفترض رفض النماذج الموجودة ورفض موكلي تطبيقي مرجعي لكل أحزاب الأوروبية.

ما يلفت الانتباه هو التشاغم الكبير والهوة الكبيرة والتخمسنة لهذا المنهج الجديد، لم يعد العالم منقسما إلى شطرين متباينين كليا، وليس من واجب الأحزاب الشيوعية الدفاع اللامشروط عن المعسكر «الاشتراكي»، وإذا كانت الأوروبيةوية قديمة ومتأصلة في تاريخ الأحزاب الشيوعية ذاتها، فإن نشأتها حديثة يمكن تحديدها في اجتماع الأحزاب الشيوعية الأوروبية في بروكسل في يناير من سنة 1971. ولقد شرع اللقاء عرض الخلافات بين هذه الأحزاب عليها، وتواتر الاجتماعات التأسيسية المتتالمة في لقاء برلين في 1971 ولعل التاريخ المرجع هو لقاء مدريد 1977، الذي جمع قادة الأحزاب الفرنسية والإيطالية والإسبانية.

ظنّ الملاحظون أن اللقاء هو نشأة الأوروبيةوية لكن ما حدث هو العكس، أي كان بداية النهاية، فالخلافات كثيرة ومتعددة إذ كان زعيم الحزب الفرنسي لا يريد القطع الكامل مع موسكو، وزعيم الحزب الإيطالي يمانع في بناء هيكل شيوعي أوروبي، وزعيم الحزب الإسباني لا يتصور أوروبيةوية من دون هيكل تسييفي، وفي الحقيقة تعددت المواقف وثباتت، لأن كل حزب لم يكن مستعدا لعمليّة القطع مع مركز الأم روسيا، ففي وقت أصبحت فيه الحركات السياسية كونيّة ومؤسسية ظهرت الشيوعية كحركة مؤسمة،

ولقد أثبتت السنوات الثمانين الطويلة هذه الأحزاب على ذاتها داخل الحدود القومية، ومن ثمة هذا الانطباع بوجود نوع من الأوروبية الشيوعية، هي «عقر دارها»، أي في بلد واحد.

تقديم وأداة

لماذا فشلت التجربة الشيوعية؟ ذلك هو السؤال المحور الذي خاضنا في هذا البحث، فالتحولات الفكرية من مركز الثورة الأم إلى محيطها (الطبيعي) الأوروبي هي إغراق لثورات عديدة كان علينا توضيحها، ورسم ملامحها، وتحديد مقوماتها.

وقد خلصنا إلى مجموعة من الأطروحات نتعنى أن نقفي النقاشات النظرية داخل المشغلين بهذه القضايا:

١. إذا سلّمنا بتهاوت القيادة الأيديولوجية الموقفة والموجهة، كان علينا توفير صياغة جديدة لفهم طبيعة العلاقة بين مركز الثورة ومحيطها، لا تكون سجيبة للذاتية المتحاملة التي تزعم أن وراء إطلاق التجربة الشيوعية أسبابا ذاتية طالسة تتعلق إما بإرادة شخص وإما مجموعة وإما حزب.

٢. لا تقسم هذه الدراسة منطق الأشياء بقدر ما تشرّح لتطبيقاتها الخاص. إن فشل الشيوعية في المركز (روسيا) هو نتيجة متباينة لعدم ملاءمة البيئة الاجتماعية والاقتصادية لهذا البلد، ومن ثمة عدم إمكان تلاؤمها مع المراجعة النظرية لماركس^(١).

٣. فجوهر كل محاولات القادة الزوّمن هو تعيقنا لواقع الغير قادر على تحمّل ثقل التحولات الاجتماعية والثورية. ولعل المفارقة التي أعميت هي منطق الثورة الروسية هي تلك التي تتعلق بمهابة الاشتراكية ذاتها وبشروط إرسائها كنظام اجتماعي. فالاشتراكية هي نظير ماركس لا تعني القضاء على المشتركين ولا تتماثل أبدا مع عناصر القصر والحاجة. ويؤكد ماركس في رأس المال، على ضرورة توازن عناصر الثراء والوفرة كمرحلة قصوى لنمو قوى الإنتاج الرأسمالي. لقد كان في هذا المؤلف مشهودا بالرأسمالية، وبمناطقها أكثر من انجذابه إلى الاشتراكية أو إلى الشيوعية^(٢).

٤. إن تجربة الاقتصاد السياسي الجديد (NEP هنا) في روسيا البولشفية هي خضوع رأسمالية الدولة كعنصر فاعل في توفير قوى الإنتاج في بلد مختلف، لكن ورة ماركس في روسيا لم يمشوا على ما ينير سبلهم حول طبيعة السلطة في بلد يزعم تطبيق الثورة البروليتارية.

٥. لا شك في أن ماركس ناقش طويلا مسألة الدولة وسلطانها وتأصل الاقتراب، وهذا إلى ضرورة تخلص الفرد منها كشرط أول لتحرره^(٣) لكنه يصل إلى تناقض واضح في هذه النقطة، بل إلى تناقض أبدي بين تصوريين للسلطة، فلو أن يجد حلا لدى القادة البولشفيين أيضا.

فالدولة هي نظر ماركس هي قضاء العلاقات الاجتماعية، والاقتصاد هو الفضاء التاريخي للعلاقات السياسية في المجتمعات الإنسانية، وهو ما يربط بين الدولة والسلطة الطبقية، ولذلك لا تفصل الدولة البنية عن السلطة، إنها تنظيم للطبقة المالكة، هدفه حماية هذه الطبقة ضد من لا يملك، وتتجسد هذه الحماية في هيكل منظم مخصص يعبر عن سلطات المجتمع. يخلص ماركس حولها إلى يدين متقابلين، أولاً تواصل وليات التناقل دولة/مجتمع، وثانياً اعتبار الدولة بصفها جهازاً لطبقة اجتماعية خاصة^(٦).

٦. استعمل ماركس عبارة «ديكتاتورية البروليتاريا» بصفتها وسيلة لتنظيم المجتمع الثوري. لكن هذا الاستعمال لا يحل التناقض في فكر ماركس، فعندما ينادي بضرورة المرور بهذه «الدكترة»، فهو لا يقر بأنها تمثل نظاماً سياسياً عادلاً، يوجد في قيم ماركس تناقض جوهري بين قيمة الحرية وقيمة الدولة، وذلك ما يفسر رفض ماركس في نقد برنامج جوتا^(٧) زعم حزب العمال الألماني بناء دولة حرة.

٧. لتقابل هذه «الفوضوية» الفلسفية لماركس مع نقده اللاذع للفوضويين في مجال السياسة^(٨)، فهذا كانت الفوضوية تنحى إلى تحطيم الدولة لأنها مصغر الشر الأول، ينادي ماركس بضرورة احتكاك السلطة شرطاً لليات وجود البروليتاريا ذاتها.

٨. تتعارض هذه الأفكار مع تاريخ روسيا المجد لفكرة الدولة^(٩)، فبشر ما كانت فكرة العدالة الاجتماعية منصهرة في الوعي الجماعي لسكان روسيا، فمر ما همشت قيمة الحرية، وتحمل فكرة العدالة الاجتماعية تاهل الفوضوية المنتشرة في الشعب الروسي، وقد فهم بالكونين كيف ترسم هذه الفوضوية ذلك الوعي الجماعي، وكيف يخضع الفرد الروسي للدولة من دون وعي منه، فكانما لا مستقبل للحرية إلا خارج منطق الدولة.

٩. عندما بدأت الحركة الثورية الروسية تنظم بالانتقال من النقاش الفلسفي إلى النقاش السياسي حول أشكال وأهداف العمل الثوري، أصبحت قضية السلطة وتنظيمها مسألة جوهرية لكل مجموعة ولكل فرد، فالحزب الاشتراكي الاجتماعي، وريت ماركس، سرعان ما ابتعد عن الفوضوية لي طرح كيف يمكن للسلطة الثورية تقمص أشكال سلطة الدولة. لا شك في أن مقصد الثورة الاشتراكية كان إخضاع الدولة للمجتمع لتجنب الانقسام القديم بين الدولة والمجتمع، لكن ذلك لا يمنعنا من اعتبارهم فاعلين حقيقيين قبل الثورة البولشفية في إرساء منبرج حقيقي مجاله منزلة الدولة ذاتها في المجتمع.

لم يمر الاشتراكيون الديمقراطيون الروس أهمية تذكر لمسألة طبيعة السلطة، لأنهم كانوا منشغلين بطرق النمو في البلاد. هل يتعين على روسيا المرور بمرحلة الرأسمالية، وبطريقها الشاق؟ وإذا كان المشفيك مقتنعين بطول وبعمومية المنهج الرأسمالي، ولكن بضرورةه أيضاً فإن الشق الآخر، البولشفيك، وعلى رأسهم لينين

ثورة التربة الشيوعية - من المركزية الشيوعية إلى الديمقراطية

كانوا يبعثون في القضايا التقنية لانتكاث السلطة، والطرق المؤدية إلى ذلك والوسائل الضرورية المستعملة.

١٠. يعالج مؤلف لينين «الدولة والثورة» قضايا السلطة والدولة، ويترجم الكاتب تردد ماركس ذاته، وعندما يكتب لينين: إن دولة ما بعد الثورة هي دولة كل فرد - إنها لا تتطلب مهارة خاصة، وإنه بإمكان «الطباخة» تغيير شؤونها، فهو يواصل مبحث ماركس في كمنونة باريس وهي نقد برنهام جونا، لكن وعلى عكس ماركس، لم يعد تفكيره نظرياً فقط بل أصبح عملياً كذلك، هذه العملية لا تعادل فكر ماركس، لأن كل قرارات لينين كانت تسير نحو الهدف نفسه، ألا وهو تدعيم منطلق النظام ووسائله الخاصة التي تُعرض على المجتمع فسرًا.

وقد كثبت روزا لوكسمبورغ من أعمال المسجون صفحات تعبر عن نقاد بصيرة لا مثيل له: «إن الخطأ الأساسي في نظرية لينين ولترولسكي هو كونهما تماماً مثل كونسكي يتبادلان الديكتاتورية الديمقراطية (...)». فالديكتاتورية كرامة في نعت تطبيق الديمقراطية، لا هي القضاء عليها بخلق الحقوق المكتسبة والعلاقات الاقتصادية للمجتمع البروجوازي، وهي غياب هذا الشرط لين بالامكان تحقيق التحول الاشتراكي (...)، فبقدر ما نحن على بينة بما يتعين القضاء عليه، بقدر ما نحن على جهل بما يجب إنجازه، ولا شيء من هذا الفيلسوف في بوتاج التجارب ولا هي أي مؤلف اشتراكي (...)، إن الحرية هي حرية من يفكر بشكل آخر من كون الحرية تنحصر كل الحياة منحى الاضمحلال والموت^{١١} فما أهدأنا نحن منقذة «الطباخة» على تغيير شؤون الدولة على شاكلة تغيير شؤون المنزل، كما كان يزعم لينين في الدولة والثورة

١١. فشلت الشيوعية المركزية في تصدير الثورة إلى أوروبا المصنعة، لأنه لم يكن بإمكان الأحزاب الشيوعية الأوروبية الانسهار في منطلقاتها، إذ كانت هذه الأحزاب متجذبة إلى واقع قومية وتاريخية، حددت ورسمت معالم هويتها. وحتى إذا رامت هذه الأحزاب الانتزاع في بناء نوع أوروبي خاص بها، فإنها لم تفلح، ليس فقط لتوتر العلاقات مع المركز روسيها، بل لأنها لم تعظميون وشكل ما يحدث في بنية مجتمعاتها^{١٢} هي ذاتها، فالهوية القومية هي في نظري مركز العطالة في نشاط هذه الأحزاب، ولعل الطارقة التاريخية^{١٣} إنما كانت حدوث الثورة في فضاء خارج منطلق كان يعتبر الثورة نتيجة حتمية لتطور قوى الإنتاج الرأسمالية. إن هذا التطور المتنامي لم ينتج الثورة المرجوة بل صاغها. وإذا كانت الثورة المركزية قد فشلت لغرض بنيتها الاجتماعية والاقتصادية، فإن ثورة المحيط قد فشلت بدورها في إلغاء مجتمعاتها. إن أزمة الحركة الثورية والأحزاب الشيوعية إنما كانت أزمة الاعتقاد في إمكان تغيير جذري للنظام الرأسمالي آنذاك^{١٤} التي حين أنشأ اليوم أمام حال يكون فيها الاقتصاد السوق بديلاً ونظام عوالة ليس مجرد تميم له، بل نحن في بداية مرحلة جديدة كلياً من التاريخ الرأسمالي.

- 1 H. Marcuse, *La fin de l'angoisse*, 1967, trad. franç., éd. Seuil, 1968; A. Giers, *Adieux au prolétariat: au - delà du socialisme*, Gallimard, 1980.
- 2 T. Molnar, *Socialisme sans visage*, Paris, P.U.F., 1967; M. Dugas, *Une société imparfaite*, trad. franç., Calman Lévy, 1965.
- 3 PH. André, *Pour un socialisme humaniste*, Paris, Pion, 1960.
- 4 J. Durr, (sous la direction de), *Histoire générale du socialisme*, Paris, P.U.F., 4 vol.; C. Willard, *Le socialisme de la Renaissance à nos jours*, Paris, 1971.
- 5 H. Carrère D'Encausse, *L'Empire éclaté*, Paris, Flammarion, 1978.
- 6 H. Ben Ariza, *Le statut du politique chez Marx*, Les éditions Afd, Tunis, 1997.
- 7 M.L. Bando, *Précis d'histoire des doctrines économiques*, Paris, Dunod - Montchrestien, 1943.; Marx (H.), *Au - delà du marxisme*, Paris, Kailash, NEF, 1940; J.M. Benoist, *Marx est mort*; J.P. Revel, *Ni Marx, ni Jésus*, F.P. Lévy, *Histoire d'un bourgeois allemand* A. Glucksmann, *La civilisation et le manque d'hommes*, Paris, éd. Seuil, 1973.; G. Landreau, *Le singe d'or*, 1973.
- 8 K. Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Napoléon Bonaparte*, éd. Sociales, 1978.; Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, 2 vol. *Marxisme*, Jérez éd., Paris, 1980.
- 9 L'ami - Dühring, éd. sociales, 1973; *Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, éd. sociales, 1972.
- 10 M. Paillet, *Marx contre Marx*, Paris, Mouton, 1967.
- 11 J. Monnerot, *Sociologie du communisme*, Paris, Gallimard, 1963; F. Claudin, *La crise du mouvement communiste*, 1970, trad. Fr. Maspero, 2 vol., 1972.
- 12 A. B. Ulam, *Les bolcheviks*, trad. franç. Paris, Payot, 1973.
- 13 J. Gotfrinch, *Défait (Pavlov), de Waele (Jean - Michel), L'Europe des communistes*, Identités politiques européennes, Paris, éd. complexe, 1992.
- 14 M. Dreyfus, "le mouvement communiste international et ses oppositions (1920 - 1945)", in *Communisme*, n°3, 1984.
- 15 B. Paillet, *Prendre parti. Pour une sociologie historique du P.C.F.*, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1989.
- 16 J. Gotfrinch et alii, op. cit., p.13.
- 17 E.H. Carr, *La Révolution bolchevique*, Isot., 1950 - 1953, trad. franç., éditions de Minuit, 1969;
- 18 M. Ferro, *La Révolution de 1917, la chute du tsarisme et les origines d'octobre*, Aubier Montaigne, 1967, et octobre, naissance d'une société, Aubier Montaigne, 1976.
- 19 E. Dollfus, *Histoire du mouvement ouvrier*, A Colin, 3 vol., 1936 - 1955.
- 20 A. Krieger, *Les Internationales ouvrières*, Paris, P.U.F., 1964.
- 21 P. Franck, *Histoire de l'internationale communiste*, éd. La Botche, TL; M. Lieberman, *La scission communiste dans le parti communiste belge (1921), origine et signification idéologique*, Etude

dans un contexte international, Thèse de Doctorat, U.L.B.7 1963, 3 vol, vol. II	
E. Bernstein, Socialisme théorique et social démocratique pratique, 1989, trad. franç. 1988,	81
H. De man et De Broekere (Louis), Le mouvement ouvrier en Belgique (1911). Un aspect de la lutte des tendances socialistes, Fondation Joseph Jacquemont, 1985; Abendroth (Wolfgang), Histoire du mouvement ouvrier en Europe, trad. de l'allemand par Jean Demard et Pierre Laveau, François Maspero, 1967.	82
P. Frank, Histoire de l'Internationale communiste, op. cit. (note 23),	83
M. Liebman (Marcel) op. cit.	84
Lénine, L'affaire de la 3ème internationale, 1913.	85
M. Liebman, La révolution russe, origines, étapes et signification de la victoire bolchevique, mairbaud Université, 1967.	86
Histoire du Parti communiste bolchevique de l'U.R.S.S., éd. en langues étrangères, Moscou, 1943, fac-similé, éd. Norman Bédou, Paris, 1979, p.22	87
CC. Histoire du Parti communiste bolchevique de l'U.R.S.S., op. cit., p.30 et sq	88
M. Fera, La Révolution de 1917, TE, Octobre naissance d'une société, Autour Montaigne, 1976.	89
K. Marx, Essais économiques, T.I, La Poésie	90
Lénine, Thèses O.E., avril, 1917 (Œuvres complètes tome 24, C. Bourdieu, Les luttes de classes en URSS, Seuil Maspero, 2vol, 1974) plékhanov / Un seul pays, articles et discours de 1917-1918, paris, 1921, 2vol	91
Lénine, "Une lettre sur la tactique" in Œuvres Complètes, tome 24,	92
P. Frank, op. cit., p.39.	93
I. Gourovitch et alii, op. cit., p.21.	94
والمؤلف القروا بهذا القدر بالثواني مع هذه الأحداث فقد نشأ تحالف اليساري للتأخير عن القروا	95
M. Liebman (Marcel). La scission communiste, op. cit., Delfin, Après les guerres et les Révolutions, Berlin, Berlin, 1922; Libère (M.L.), Révolution sociale ou désintégration sociale, Kharlov, 1919; Bauer (Otto), Bolchevismen oder social Demokratie, Vienne, 1921; Bernstein (Edouard), Pouvoir de 1920 aux préjugés du socialisme, trad. Franç., Paris, Editions de Seuil, 1974.	96
M. Demard, Le socialisme à l'épreuve de l'histoire, 1800-1981, Editions Seuil, 1982, chap. IV p. 128	97
Zinoviev, Ce que l'Internationale a été et ce qu'elle doit devenir.	98
E. Carr, La Révolution bolchevique, op. cit. T.3, p. 200.	99
Leon Blum, cité par Michel Demard, op. cit., p.129.	100
B. Gruppo, "La création du Conseil du Conseil international des syndicats (Moscou, Juillet 1920), in Communisme, n°1, 1982.	101
M. Demard, op. cit., chap. V; Le socialisme dans un seul pays, Paris, UGE, coll. "10-18", 1974;	102

10, P.U.F 1969.

N. Berdiaev, Les Sources et le sens du communisme russe, Paris 1970, 121.

66

Rosa Luxemburg, La Révolution russe, manuscrit inachevé de 1918, in œuvres II (écrits politiques 1917 - 1918) Paris, Maspero 1969.

67

L. Marcou, les pleurs d'angle. Le communisme mondial au présent - 1970 - 1986, Ramsay, 1986.

68

N. Berdiaev, Les sources Op. cit p.121; A. NEDRI, La classe ouvrière contre l'état, Paris, Galilée 1978.

69

L. Althusser, "Enfin la crise du marxisme?" intervention au colloque de El Manizaba Peseoir et opposition dans les sociétés post - révolutionnaires, Paris, Seuil, 1978, p. 242 - 253.

70



لعمور اليقينية عند فتنجشتين

د. ميشال متياس^(*)

ملخص:

سأركز انتباهي التحليلي والنقدي في هذا البحث على تصور اليقين في فلسفة فتنجشتين، والقضية الأساسية التي سأشرحها وأدافع عنها نيابة عن فتنجشتين هي: على عكس ما اعتقده ديكرت اليقين ليس شرطاً ضرورياً للمعرفة، يمكن للمرء أن يعرف شيئاً من دون أن يكون معرفته باليقينة أو حتى صادقة.

الواضيع المحورية التي سأعالجها، (1) معنى وأهمية الشك واليقين في المعرفة عند ديكرت، (2) تصور الشك واليقين عند فتنجشتين، (3) اليقين والفضايا التحليلية والتركيبية، (4) المعرفة والخطأ، أملي في دراستي لهذه المواضيع أن أقدم قراءة معقولة وصادقة بقدر الإمكان للأفكار العميقة والمعقدة والشائكة في بعض الأحيان في كتابه الأخير، «في اليقين»، 'On Certainty'. كما هو مألوف ليس من السهل تحديد ما يقوله فتنجشتين في فقراته الفلسفية الدسمة، لأنه لا يخلع في صياغة هذه الفقرات إلى نسق فكري معين، أو إلى نسق فكري قيد التطوير، بل يسمح لنفسه بإثارة المشكلات أو الأسئلة أو التكهّنات حول القضية التي يعالجها أو يحللها. هدفه الأول هو بلورة رؤية حقيقية للقضية بغض النظر عن الاستلزامات أو النتائج التي تلهم إليها.

الشك واليقين عند ديكرت

إحدى القضايا المهمة التي دافع عنها فتنجشتين في السنوات الأخيرة من حياته هي: المعرفة ممكنة من دون يقين Certainty. اتفقت هذه القضية كتقليد للقضية التي دافع عنها ديكرت في مطلع القرن السابع عشر، والتي حددت الهدف الرئيسي لنظرية المعرفة منذ تلك الوقت إلى أوائل القرن العشرين، جادل ديكرت أن اليقين شرط ضروري للمعرفة، أي لا يمكن لأي قضية أو حكم أن يندرج تحت مقولة

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة الكويت دولة الكويت.

المعرفة إن لم يكن اعتقاداً «صادقاً» اعتقاد لا يشوب صدقه أي قدر من الشك، وعندما يتكلم ديكارت عن اليقين يقصد اليقين الذاتي Subjective والموضوعي Objective. هذا يعني، لكي اكتسب قضية ما صفة المعرفة ينبغي أن تكون محققة بصورة أكيدة، وذلك وفقاً لقواعد أو إجراءات منهجية تكفل صدق القضية. وينبغي أن يكون صانع القضية أو معتقداها متأكداً من هذا الصديق.

من الأسباب الرئيسية التي أثارت عدم رضا ديكارت بالمعرفة الظرفية التي سادت أوروبا في القرن السادس عشر هو النجاح الباهر الذي لاقته الرياضيات (الجبر والهندسة) «يقين براهينها وبداية تفكيرها المنطقي reasoning»⁽¹⁾. والخاصية التي أثارت إعجابه بالرياضيات، بالإضافة إلى تفكيرها المنطقي هو أساسها الثيق. ورأى أنه يجب أن يكون أساس الفلسفة ونمط تفكيرها معاكسين لأساس ونمط تفكير الرياضيات. لقد كان الهم الأول لديكارت الوصول إلى معرفة يقينية في الفلسفة كما هي الحال في الرياضيات. لأن المعرفة ليست معرفة أصيلة أو معرفة بالمعنى الصحيح من دون يقين. افترض ديكارت بهذا المطلب الجديد. وهذا من أهم ابتكاراته الفلسفية، أنه إذا لم تتوافر شروط اليقين في المعرفة الفلسفية فسوف لا نحصل على معرفة حقيقية (أصيلة، genuine) للطبيعة والإنسان والله، وأن كل ما يمكن أن نأمل به هو مجرد معتقدات beliefs. إلا أن المعتد معرفة قابلة للخطأ. ولكن لا يمكن أن تشكل هذه المعرفة صديقاً متواثقاً لا يتجارب الإنسان في حياته الاجتماعية والتربوية والدينية والسياسية والاقتصادية المعرفة المتبادعة شروط أساسي للحياة الناجحة، ومن ثم للحياة الطالحة: «ومن ناحية أخرى، بما أن المعتد قضية غير مصدقة تماماً، ولهذا فهي ليست أصيلة، ومن الصعب، إن لم يكن من المستحيل، القول بأن معتقداً ما أفضل أو أصديق من معتقد آخر، سوف نضطر في هذه الحالة إلى الوقوع في شبكة التنسبية المتطرفة. لهذا فالديكارت في التامل الأول: «إذا كنت بهذه الطريقة لا أستطيع التأكد من يقين ثلاثي على عكس عالم الهندسة الذي يستطيع التأكد من نتائج، إذن ينبغي أن أفضل ما يوسعي، وهو أن أطلق حكمي»⁽²⁾. ويستطرد، ليس بوسعي تعليق أحكامي، ولكن ينبغي الامتناع عن أي حكم بخصوص الطبيعة والله والإنسان. بعبارة أخرى، لا نستطيع القول أو الادعاء بأننا نعرف الطبيعة والله والإنسان إن لم تكن هذه المعرفة صادقة ويقينية. وابتكر ديكارت منهجاً فلسفياً جديداً في المجال (الخطاب) "Discours" والقواعد، «Rules»، على غرار المنهج الرياضي واعتقد «أنه يحتوي على جميع العناصر التي تؤمن اليقين لقواعد الحساب»⁽³⁾. شدد ديكارت مرة تلو الأخرى أنه لا يمكن لأي قضية أن تندرج تحت مقولة المعرفة إن لم تكن صادقة ويقينية، ولا يمكن الوصول إلى هذا النوع من المعرفة إن لم تكن مبنية على أساس أو افتراضات يقينية صادقة وغير قابلة للشك أبداً. كما هي الحال في الرياضيات. هنا في الرياضيات نجد في استدلال القضايا المعرفية من قضايا بدعية، يقينية وغير قابلة للشك.

تعد هذه القضايا أساس الهيكل الرياضي. عادة نطلق في عملية التفكير الرياضي من القضية الأولى وننتقل خطوة خطوة استنباطاً. مراعيين ما اسماء ديكرات قاعدة وضوح وتمييز الأفكار clearness and distinctness إلى أن نصل إلى النتيجة. هنا صدق ويقينية النتيجة مستمدان من صدق ويقينية القضايا الأولية. بين ديكرات أن المعرفة الفلسفية ليست أصيلة إن لم تطنع إلى دينامية هذا النموذج من التفكير والبرهان. فهو يؤكد في التامل الأول أن هدفه هو «أن يبي من جديد الأساس...» وعنه أن يؤسس بناء ثابتاً دائماً للعلوم.⁽¹⁾ والسؤال الملح الذي شغل فكره الفلسفي منذ البداية هو: هل يمكن الوصول إلى قضية معرفية (أو أكثر) يمكن اعتبارها الأساس الثابت للمعرفة الفلسفية؟ كيف نصل إلى هذه القضية؟ لقد كان الجواب نعم، والمنهج الذي طرحه ديكرات لتحقيق هذا الهدف الشكل المنهجي -methodologi- cal doubt: «علينا أن نعتبر كل القضايا القابلة للشك كاذبة».⁽²⁾ لكن ما مدى هذا الشك؟ ما الموجودات أو المعتقدات التي يمكن التشكك بها؟ بين ديكرات في التأملات، كما هو شائع، أن كل شيء وكل معتقد بغض النظر عن نوعه قابل للشك. يبدو واضحاً أن نوعية الشك الذي يتناهى ديكرات هو الشك الكلي universal: «كل شيء كنت اعتقد في الماضي أنه حقيقة قابل إلى حد ما للشك... لأسباب قوية وكافية».⁽³⁾ هذا لا يعني أن كل القضايا القابلة للشك كاذبة. كلا. إن ما يعنيه هو أنه ينبغي أن لا نقبل أي قضية كقضية صادقة إن لم نبرهن أو نصدق بصورة أكيدة، والطريقة المثلى للقيام بهذا البرهان أو التحقق هو الشك، أو وضعها بمنزلة الشك، لأنه عندما نوضع في هذه المنزلة يمكن للعقل أن يراها بحقيقتها، عندئذ تصبح مرشحة بصورة موضوعية إلى عملية البرهان الاستنباطي (الرياضي).

رأى ديكرات أنه إذا نجح باكتشاف قضية صادقة ويقينية، لا ريب في صدقها وقيلها، فسوف يستطيع عندئذ استنباط بقية القضايا المعرفية منها، ولكن لا يكفي لهذه القضية أن تكون تحليلية analytical فحسب بل أيضاً تركيبية synthetic، أي معرفية informative. لا يمكن للمعرفة الحقيقية أن تبنى إلا على مبدأ يجمع بين طيقات الصفتين التحليلية والتجريبية. عندما طبق ديكرات منهج الشك الكلي في «التأملات» اكتشف أن بإمكانه الوصول إلى قضية صادقة ويقينية: أنا أفكر. إذن أنا موجود Cogito, ergo sum. الميزة الهامة والبارزة في هذه القضية هي أنها، بلغة كانت Kant، تحليلية وتركيبية - تحليلية، لأنها ضرورية وقبيلة، وأيضاً مركبة، لأنها تطبق على الواقع. يبدو واضحاً، إذن، أنه يمكن استنباط كل شيء من الفكرة Cogito. ولكن الفكر باعتباره تفكيراً مباشراً، ولهذا يضع المعرفة الإنسانية بحكم الضرورة ضمن إطار العقل: العقل مصدر المعرفة ويحدد طبيعتها. كما هو معروف تاريخياً، أصبحت هذه الفكرة المبدأ الإستمولوجي الأساسي للفلسفة الحديثة بنوعها التالي والتجريبي؟

الفكر واليقين

لكن رفض فخرناطيين هذا المبدأ، وانطلق في هذا الرفض بالتصدي
للتشكك المنهجي خاصة القول إن اليقين شرط ضروري للمعرفة، افترض
ديكارت في المنهج التشككي الذي اعتمد عليه في اكتشاف الكوجيتو Cogito

10 أنه يمكن القيام بعملية التشكك طوعاً، إلا أن هذا الافتراض خطأ، « هل يمكن أن أشك طوعاً؟ »⁽³⁷⁾
الجواب عن هذا السؤال كلا، في الواقع التشكك ممكن فقط (38) في سياق أو ظرف معين (39) من شعور
أو موقف يقيني، حيث ينطلق الإنسان المعقل في حياته اليومية من نزعة يقينية، لا من نزعة تشككية،
يفترض وجود الأشياء والحوادث الشخصية والاجتماعية بجميع أنواعها بشعور من اليقين، إن تصور
التشكك يستلزم منطقياً تصور اليقين: « السلوك التشككي والسلوك اللاشككي الأول يوجد فقط عند
وجود الثاني » (354)، نتأخذ على سبيل المثال تجربة عادية، كيف يمكن لأحد أن يعجز يده اليمنى عن
يده اليسرى؟ كيف أعرف أن حكمي سيتفق مع حكم إنسان آخر؟ كيف أعرف أن هذا اللون أزرق؟

إذا كنت لا أثق بنفسي هنا، فلماذا أثق بحكم إنسان آخر؟

هل يوجد لماذا؟ ليست الثقة نقطة بداية متعينة ضرورية؟

أي، ينبغي أن أبتدئ من نقطة التشكك، وهذه الخطوة ليست

منصرفة بل معززة، إنها جزء من الحكم. (450)

ومن ناحية أخرى، لنفرض أنني اخترت أن أشك في اليقين التي أكتب بها هذه الكلمات هي يدي،
أليس من الضرورة أيضاً التشكك في هذه الحالة بمعنى كلمة سيد: (369) ولكن إذا كنت أشكك
بمعنى كلمة « يد » فسوف تفقد هذه العملية التشككية برمتها معناها، التشكك، وأيضاً اليقين، إن حد
كبير لنزعة، نكتسب هذه النزعة عندما نتعلم هوية الأشياء حولنا وطريقة التفاعل معها منذ الصغر
(160). التشكك يأتي فيما بعد في ظروف خاصة يشوبها الغموض أو الارتباك أو الجهل، إذن، من
الصعب التشكك بوجود أي شيء، إن لم نرتكز بهذا التشكك على قاعدة يقينية، لهذا السبب بالذات
رفض فخرناطيين بشدة منهج التشكك الكلي الذي اعتمد عليه ديكارت في تأسيس الكوجيتو، لأن
التشكك بوجود جميع الأشياء منطقياً يستلزم وجود اعتقاد يقيني بجواز إمكان التشكك، كما أن الحجة
« إني أعلم الآن » لا معنى لها، لأن القول إني أعلم الآن هو جزء من العلم، إذن لا معنى له، (232،
383، 384، 355) لكن على رغم أن التشكك بكل شيء مستحيل، إلا أنه يمكن التشكك بأي شيء، أي
حكم نستنه أو أي قضية بخصوص أي شيء، هي حياتنا العملية أو النظرية قابلة للتشكك، النقطة
الأساسية التي أريد أن أشدد عليها نهاية عن فخرناطيين هي أن غواب التشكك ليس شرطاً ضرورياً
للمعرفة، على العكس، المسيرة في المعرفة تنطلق من حالة تشككية، التشكك عنصر حيوي في تقدم
المعرفة: « هل يمكن لأحد أن يقول، حيثما لا يوجد شك لا توجد معرفة أيضاً؟ » (121).

السبب الذي دفع ديكرت والعديد من الفلاسفة القائلين والتجريبين على حد سواء من بعده هو تصور الخاطئ لفعل المعرفة Knowing . لقد افترض هؤلاء الفلاسفة أن فعل المعرفة علاقة بين العقل، أو الوعي، والشئ المدرك كموضوع لهذا الوعي. تحدث المعرفة عندما يرى أو يستوعب العقل هذا الموضوع. ينتقل شيء ما من الموضوع - صورته - صفاته، جوهره - إلى العقل بطريقة ما، رغم أن الفلاسفة في هذا الاتجاه من ديكرت ولوك إلى رسل وبلاشارد والعديد من فلاسفة القرن العشرين لم ينجحوا بإعطائنا تفسيراً مقبولاً عن كيفية انتقال هذه الصورة أو الصفات أو الجوهر من الموضوع إلى العقل. لقد أثار هنجششتين هذه المشكلة في الفترة التالية:

يتضمن لفظ «أعرف» معنى أولياً مربوطاً بالمعنى الكامن في «أرى» ("wissen" "videre") تشبه القضية «كنت أعرف أنه في الغرفة، ولكن لم يكن في الغرفة» القضية «رأيت في الغرفة ولكن لم يكن في الغرفة» القضية «رأيت في الغرفة ولكن لم يكن هناك». هنا نفترض أن «أعرف» تعبر عن علاقة لا بيني وبين معنى قضية كـ «أعتقد» ، ولكن بيني وبين واقعة ما. وبهذه الطريقة تدخل الواقعة وهي: (هذا هو السبب الذي يدفعنا إلى القول: «إن لا شيء» في العالم الخارجي يعرف في الواقع، وإن ما نعرف يحدث فقط في ميدان المعطيات الحسية sense-data).

إن هذا يعطينا صورة للمعرفة كإدراك إحداة خارجية من خلال أشعة بصرية تنقله كما هو من خلال العين إلى الوعي. ولكن في هذه اللحظة بالذات يطرح السؤال نفسه عما إذا يمكننا التأكد من هذا الفعل، وفي الحقيقة أن هذه الصورة تظهر كيف يعرض الخيال المعرفة، ولكن لا يستطيع إظهار ما يتبع وراء هذا العرض (90) .

إن «أعرف» لا تعبر، ولا يمكن أن تعبر، عن علاقة بين العقل المعارف والواقعة أو الموضوع. بل بين العقل ومعنى القضية أو الفكرة التي تشكل هذه القضية. إذا رددنا فعل المعرفة إلى علاقة بين العقل والموضوع فسوف نواجه مشكلتين: (1) يصبح فعل المعرفة عملية إدراكية حسية، عملية رؤية بها يدرك العقل ويستوعب موضوع الإدراك حسياً، ولكن هل هذه المعرفة مجرد عملية رؤية أو إدراك حسية لنفرض أنها عملية إدراك حسية، كيف يمكن التأكد من صحة أو صديق مضمون هذا الإدراك الذي يحدث ذاتها ضمن عقل المدرك، والذي لا يمكن لأي عقل آخر أن يدركه؟ هي الحقيقة، إذا افترضنا أن فعل المعرفة عملية إدراكية حسية تتم بين قطبين: العقل المدرك والموضوع المدرك، فسوف يستحيل التأكد من حدوث هذه العملية أو من مضمونها. القول إن فعل المعرفة يكمن في العلاقة الإدراكية بين العقل والواقعة لا يضمن، ولا يمكن أن يضمن، يقين هذا الفعل، لأنه من المستحيل التأكد من صحته بأي وسائل تحقيقية موضوعية.

دفعت صعوبات من هذا النوع هنجششتين إلى التطوير أن فعل المعرفة ليس علاقة بين العقل وموضوع خارج عنه، ولكن بينه وبين القضية التي يفكر فيها. الفعل المعرفي عملية تفكيرية، ولكن

نموذج اليقظة عند فيتجنشتاين

هذه ليست عملية اعتقادية. المعرفة تختلف عن الاعتقاد: «أعرف» تختلف عن «أعتقد». اعتقد فيتجنشتاين مور Moore لأنه سوى بينهما:

في نهاية الأمر هذه هي رأي مور: إن تصور «يعرف» يماثل تصورات لـ «يعتقد»، «يقطن»، «يشك»، «مقتنع» بصورة أن القضية «أعرف»... غير قابلة للخطأ. وإذا كان هذا هكذا، إذن يمكن استنتاج صدق قضية ما من هذا القول.

وهذا يميل (أو يعقل) الصيغة الكلامية «ظننت أنني عرفت». ولكن إذا كان هذا الآخر غير مقبول، فسوف يستحيل الخطأ في القضية أيضاً (21).

إذا كانت حالة «أعرف» تماثل حالة «أعتقد» فسوف تقترض صدق القضية التي تقرها حالة «أعرف». أي عندما يقول أحد «أعرف س» ستكون س صحيحة بحكم الضرورة. لأن المعرفة في هذه الحالة اعتقاد (أو اقتناع). ولكن حالة الاعتقاد أو الاقتناع لا تغطي: أما إذا اكتفينا بهذه المسألة فسوف نتجاهل الإمكان التالي: «ظننت أنني كنت أعرف». ولكن إذا كان هذا الظن ممكناً، وهو ممكن، فسوف يعتمد القول إن س في «أعرف س» بحكم الضرورة صحيحة أو صادقة.

ولكن فيتجنشتاين يرفض هذا القول. لقد اعتقد ديكارت والمديد من الفلاسفة في القرون الثلاثة الماضية أن س في «أعرف س» صحيحة (344). «إن علينا أن نميز بين «أنا على يقين أن س» و«أنا أعرف أن س». من الخطأ القول بأنه نستطيع القول فقط «أنا أعرف أنه يوجد كرسي هناك» عندما يوجد كرسي هناك».

طبعاً هذه القضية ليست صحيحة إلا إذا وجد كرسي. ولكن أي الحق أن أقول هذا إذا كنت متأكد أنه يوجد كرسي هناك. حتى لو كنت مخطئاً (349). «أعرف أن س» لا تستلزم بحكم الضرورة صدق س. إن فعل المعرفة قابل للشك والخطأ. إذن حالة اليقين كتصور إبستمولوجي تختلف عن حالة المعرفة كتصور إبستمولوجي. ولكن بعض الفلاسفة مثل جورج مور افترضوا أن «أعرف» حالة يقينية، أما فيتجنشتاين فقد جادل في أن هذا النوع من اليقين ذاتي: «يمكن القول: «أعرف» تعبر عن يقين موجه، لا عن يقين في حالة صراع «التحقيق» (350). إذن: علينا أن نميز بين نوعين من اليقين، ذاتي وموضوعي.

نعبر بكلمة «يقين» عن اقتناع كامل بغياب كامل للشك. وهذه حال لإقناع الآخرين. هذا اليقين ذاتي. ولكن متى يكون اليقين موضوعياً؟ في غياب إمكان الخطأ. ولكن ما نوع هذا الإمكان؟ ألا ينبغي منطقياً إبعاد الخطأ؟ (194).

كما نرى، حالة اليقين الذاتية خالية من الشك. لهذا يظن السود في هذه الحالة أن من ليبر له أن يفتح الأخير بصدق اعتقاده. مثلاً، يمكن لي أن أعتقد أنني جالس الآن في المدينة. بينما في الواقع أنني جالس في غرفتي. في هذه الحالة لا أمتنع عن التشكك فحسب، ولكن في الواقع أرفض هذا التشكك، إلا أن هذا الاعتقاد قابل للتشكك. هذا لا يعني أن حالة اليقين الذاتي قد

لا تنطبق على حالة اليقين الموضوعي، بالعكس، غالباً ما تلاحظ هذا التطابق في حياتنا اليومية: أطول، كما جادل مور، «هذه يدي اليمنى وذاك اليسرى»، أو «لم أقارب سطح الأرض طوال حياتي»، أو «يوجد مع في مجموعتي»، أو «الأرض دائرية الشكل»... إلخ. يمكن القول إن المعرفة التي اعتمد عليها في هذه الحالات - ولو ضئلاً - معرفة يقينية ذاتها وموضوعياً. على سبيل المثال، أنا متأكد الآن أنني أكتب على ورقة بيضاء بقلم أسود. من السخافة جداً التمسح لتفحصي أو لأي إنسان آخر التشكيك في هذه المعرفة، ولكن لنشر سؤال فتجنشتاين مرة أخرى: متى أو ما الشروط التي تكون القضية بموجبها يقينية موضوعياً؟ عندما يستحيل الخطأ، ما عوامل هذه الاستحالة؟ كيف نحقق إمكانية الدليل الأكيد *sure evidence*؟ وهذا ليس مجرد دليل منطقي بل أيضاً فعلي *praxis* «نعمتد عليه عندما نقوم بأفعالنا بتأكيد، وعندما تفعل من دون أي شك» (196). علينا هنا أن نركز على كلمة «خطأ» و«دليل». ماهو معنى هذين المصطلحين؟ بين فتجنشتاين، كما هو معروف، أن معنى هذه الألفاظ يتحدد في ما يسميه بلعبة اللغة *Language game*. من السخافة اعتبار دليل ما يقينياً لأنه صادق يقينياً. إن صدق أو كذب أي قضية، أو عما إذا كانت قضية ما خطأ، يتحدد ضمن نسق *System* من القضايا التي نعدّها، على الأقل عالياً، صادقة.

كما رأينا، نحدد صدق القضية، لا بالإشارة إلى علاقة التوافق بينها وبين الواقعة التي نقضيها، ولكن بالإشارة إلى قضايا أخرى. أي إلى شبكة القضايا التي تشكل نسق المعرفة التي يشملها كجزء. هنا لا ننزّم بقضية واحدة بل شبكة من القضايا. (225) وهي فقرة 105 أنشأ:

كل اختيار، للفروض وكل تبصير أو تكذيب لها يتم مسبقاً ضمن نسق. وهذا النسق ليس نقطة انطلاق عضوائية أو تشككية لجميع الحجج. كذا، إنه يقع في صميم ما نسميه حجة، النسق ليس نقطة الانطلاق بقدر ماهو عنصر فيه لتكسب الحجج حياتها.

إن المعيار الذي نعمتد عليه في تحديد صدق ويقينية قضية ما هو العلاقة التي تربط هذه القضية بنسق من القضايا المفروض أنها صادقة، أو على الأقل نتعامل معها عملياً كقضايا صادقة. لهذه العلاقة بعدان: الأول منطقي والثاني عملي، تجريبي.

أولاً، لكي تكون القضية صادقة بالمعنى الصحيح، وهكذا يقينية، ينبغي أن تتسق بمعناها مع معنى نسق القضايا التي هي جزء منها والمقبولة عملياً كصادقة. على سبيل المثال: «إذا قلت بكل تأكيد أنه بعد معركة أوسترايتز *Austerlitz* فعل نابليون ... فيمكنني أيضاً أن أقول بكل تأكيد إن الأرض كانت موجودة قبل تلك المعرفة، وذلك من دون محاولة لإقامة برهان على وجود الأرض قبل ذلك التاريخ» (184)، من المستحيل أن تحدث المعركة إن لم نفترض وجود الأرض، الشك بوجود الأرض قبل حدوث المعركة يتعارض مع يقينية حدوث المعركة. ولكن على رغم أنه يمكنني التشكيك في حدوث معركة أوسترايتز، إلا أنني لا أستطيع التشكيك في وجود الأرض. لأن القضاء بوجودها يتسق مع نسق من القضايا التاريخية والعلمية والعملية الصادقة، التأخذ مثلاً إشكاليات:

لماذا لا يمكن لي التشكك في أنني لم أقم بزيارة القمر أبداً وكيف يمكن لي أن أشك في هذه القضية؟

أولاً، وبصورة رئيسية، الافتراض أنه من المحتمل أنني كنت هناك افتراض مهمل، لا يمكن استنتاج أي شيء منه، ولا يمكن تفسير أي شيء بواسطة، وليس له أي علاقة بعيماتي. وعندما أقول «لا شيء يدعم»، ولكن كل شيء يتعارض مع هذه القضية، فإننا نفترض مبدأ الدعم والاعتراض. أي ينبغي تبني ما يدعمها (117).

يستحيل لي الشك في أنني لم أقم بزيارة القمر أبداً، لأن القضية «كنت بزيارة القمر فارغة»، وهي فارغة، لأنها لا ترتبط بأي علاقة مع أي قضية أخرى ذات معنى، أي مع قضية مصدقة. ومن جهة أخرى، لا تستلزم هذه القضية أي قضية أخرى، ولا تقصر أي شيء، لأن كلمة «زيارة» خالية من المعنى في هذا السياق، ولا معنى لها لأن الإمكان الذي تستلزمه هذه القضية غير ممكن، ولهذا فهي غير قابلة للتصور. تستلزم كلمة «زيارة» عدداً كبيراً من القضايا التي لا تنطبق على كلمة «زيارة» في «كنت بزيارة القمر». مثلاً، عدم تأريخ أي زيارة إلى القمر، عدم وجود سفن فضائية تسافر إلى القمر، استحالة العيش على القمر، صعوبة اختراق قوة الجاذبية، بالإضافة إلى العديد من القوانين والافتراضات العلمية. لهذا يمكن القول مع فخر الدين إنه ليست القضية فقط تكتسب معناها ضمن نسق لغوي معين، ولكن عملية التفكير والجهل أيضاً، لأن جوهر هذه العملية هو العلاقات المنطقية التي تربط القضايا المعرفية بعضها مع بعض. إن أخذنا خطأ أو صواب قضية ما بالإشارة إلى نسق القضايا الذي يتصلها كجزء، القضية خاطئة إذا التفت منطقياً مع هذا النسق، وخاطئة إذا نافضته. لهذا من الصعب، وبالأحرى من المستحيل، أن نخطئ في بعض الأحيان، هل نستطيع التشكك في أنني الآن أكتب باللغة العربية، أو في أن اليد التي أكتب بها تحتوي على خمس أصابع، أو أنه يوجد معي في جسمي خمس أصابع، أو أن الشمس مساطعة الآن أو أنني قريب من سطح الأرض... إلخ؟ الشك في هذه القضايا وقضايا أخرى منها يعود إلى حالة نفسية مرضية أو اضطرابية، لا إلى عملية معرفية منطقية. ومن المستحيل الشك أو الخطأ في هذه القضايا لأنها جزء من نسق فكري يشتمل بالفعالية والحياء، إذا قال أحدهم «إن بدء خالصة من الأصابع فإننا لا نستطيع فهم أو تصور ما يقوله، إلا إذا شرح لنا سبب فقدان أصابعه. إن تصور «يد» يستلزم منطقياً وجود خمس أصابع في اليد. لا يمكن لنا أن نخطئ عندما نقول إن اليد تشمل خمس أصابع، أو نتأخذ مثلاً آخر. لا يمكن لي أن أخطئ عندما أقول إن الجانب الذي أكتب عليه هذه الكلمات، على هذه الورقة، هو الجانب الأمامي، بينما الجانب الآخر هو الجانب الخلفي. لأنني لا أستطيع أن أصف هذا الجانب بالأمامي إن لم افترض وجود جانب خلفي، وهكذا.

نتعلم معنى الأفكار والاعتقادات والتصورات التي تشكل القضايا المعرفية. وحش نمط التفكير والحكم المنطقي، ليس مباشرة أو بواسطة التجربة الشخصية أو القيام ببراهين معينة، ولكن من

خلال مسيرة النمو الاجتماعي، أو كما يقول فلتجنشتاين، نزلها *inherit* في هذه العملية، يتعلم الطفل الكثير من الوظائف وأمر الحيات من والديه والكتب التي يقرأها في المدرسة ومن تجاربه الاجتماعية وملاحظته لأقوال وأفعال الناس من حوله. مثلاً، أتعلم الكثير عن النظام الشمسي وصفات الأرض والنباتات والحيوانات ونظام الأرض، وأتعلم الكثير عن الحضارات الإنسانية وأعمار ثقافتها العلمية والفلسفية والدينية والفنية من مصادر علمية مختلفة. تشكل هذه المعرفة نسقاً، أو بنياناً لغوياً، والعلاقات التي تربط عناصر هذا البنيان علاقات منطقية، يتحدد خطأ القضية أو صوابها ضمن إطار هذا البنيان: «ولكن لم أعطِ على صورتني للعالم لأنني أفتقت نفسي بصفحتها، ولا أمتلكها لأنني راضٍ عن صحتها، كلا، إنها الخلفية الموروثة التي تمكنني من التمييز بين الصدق والكذب» (٩٦). تشكل المعرفة الإنسانية نسقاً هائلاً من التصورات والأفكار والمعتقدات والمفاهيم المختلفة، ويكتسب كل من الصدق والكذب والخطأ والشك واليقين والاعتقاد معناه ضمن هذا النسق: إذا أقول إننا نقترح أن الأرض وجدت منذ مليون سنة...، فهذا طبع سوف يبدو غريباً أننا نقترح شيئاً كهذا. ولكن هذا الافتراض غصصو أساسي في نسق نعية اللغة بربعضه. يمكن القول إن هذا الافتراض يشكل أساس الفعل، ولهذا أساس الفكر أيضاً» (١١١).

ثانياً، البعد التجريبي لعلاقة الاتساق التي تحدد صدق أو كذب القضية هو الدليل (البينة *evidence*). ولكي يحدد الدليل صدق القضية ينبغي أن يكون حاسماً، ولكي يكون حاسماً ينبغي أن يكون مؤسماً. الأساس الحاسم *Compelling grounds* هو الذي يضمن علاقة الاتساق التي تحدد صدق أو كذب القضية. سوف أتطرق الآن إلى شرح هذه الفكرة من الفقرة التالية: «أفكك أساساً لبيتي: هذا الأساس هو مستند اليقين الموضوعي» (٢٧٠). عامة، القضايا المصادقة قابلة للتشكيك، ولكن عندما يوجد خلاف في الراي حول صدق القضية، كيف ثبت صدق القضية بيقيناً؟ الإشارة هنا إلى القضايا التجريبية. مثلاً، إذا قطعت يدي لا يمكن لها أن تنمو مرة ثانية، أو لا يمكن للسيارة أن تنمو من باطن الأرض. في حالات كهذه التجربة أساس لتأكيد من صدق القضية. «يمكن القول بأن التجربة تعلمنا هذه القضايا، ولكن لا تعلمنا إياها بالافراد، بل مع مجموعة من القضايا الأخرى المترابطة بعضها مع بعض. وإذا كانت هذه القضايا مستقلة بعضها عن بعض، فسوف أشك في صدقها لأنني أعتقد إلى تجربة أشهر إليها» (٢٧٤). التجربة التي أشهر إليها ليست مجرد تجريبي الشطمية فحسب، بل تجربة الآخرين الاجتماعية أيضاً» (٢٧٥). لهذا عندما أقول «أنا متأكد من س، التوقع من الآخرين أن يقولوا الشيء نفسه» «عندما نقول نحن نعرف كذا وكذا...، نعي أن أي شخص عاقل في موقعنا سوف يعرف هذا الشيء، وأنه من اللا معقول أن يشك فيه» (٢٧٥). تشكل المعرفة الإنسانية، كما رأينا، نسقاً معرفياً هائلاً، ويكتسب كل من الصدق والكذب والجدل واليقين والاعتقاد معناه ضمن هذا النسق.

التصور اللفظي عند فلتجنشتاين

فلتجنشتال الآن، من أين يستمد هذا النظام المسطحة التي تخفي على المعرفة صفة اليقين؟ التجربة، (Praxis)، إن نظام اللغة أو لعبة لغة معينة بفرض النظر عما إذا كانت علمية أو فنية أو فلسفية أو عملية أو حتى صورة معينة للعالم ككل قابلة للتغير، ومن ناحية أخرى، إن لعبة لغة ما قابلة للتغير مع مرور الزمن (٢٥٦). مرة أخرى: «ولكن ما يعده البشر معقولاً أو غير معقول يتغير. إن ما يراء البشر في بعض الأحيان معقولاً قد لا يروونه معقولاً في أحيان أخرى. والعكس بالعكس. ولكن هل هذا يعني غياب الموضوعية هنا؟» (٢٢٦). هل الكلام عن اليقين الموضوعي غير القابل للشك غير ممكن أو مستحيل؟ من الصعب الإجابة عن هذا السؤال نفياً أو إيجاباً. المطلوب من فلتجنشتاين هو شرح تفسيره أعني لعين اليقين الموضوعي: تحت أي شروط يمكن للفرد أن يقول «أنا متأكد من أن من صادقة من دون أي شك»؟

أولاً: «الشك الذي يشك في كل شيء ليس شكاً» (٤٥٠). مثلاً عندما أضع رسائلي في صندوق البريد أفترض من هذا الفعل صدق جميع القوانين الفيزيائية واستمرار النظام الطبيعي من دون أي شك. وعندما أقوم باختبار علمي لا أشك في وجودي، أو في وجود الآلات التي استعملها، أو في قدرتي على القيام بهذا الاختبار. قد يساورني بعض الشك بخصوص الفرضية التي أعمل على تصديقها، ولكن لا أشك أبداً في وجود الآلات التي استعملها. والمنهجية العلمية التي اتبعتها في هذا التصديق، ولا أشك في صحة العلاقات الرياضية واللغة التي استعملها في هذا الاختبار. إن يقيني بهذه الافتراضات الضمنية يعادل يقيني بأن لون الورقة التي أكتب عليها الآن أبيض. ولكن جميع هذه الافتراضات ونسق المعرفة الذي يشتملها كأجزاء قابل للتغير. نعود مرة أخرى إلى السؤال الذي أقرناه منذ دقيقتين: هل يستطيع فلتجنشتاين الكلام عن يقين موضوعي خالٍ من الشك؟ المعيار الأعلى الذي يقدمه كأساس نهائي، صلب لليقين هو الفعل، «الدليل الأكيد هو الدليل الذي لا ريب فيه، إنه دليل نل فيه عندما نفعل. عندما نقوم بأفعالنا من دون أي شك» (١٩٦). نعم قد تتغير لعبة اللغة أو النسق المعرفي الذي تقترضه قضية ما، إلا أن الأساس الثابت الذي يخفي صفة اليقين على القضية هو التجربة. لا أعطى كثيراً إذا قلت إن لعبة اللغة أو النسق المعرفي ذاته يستمد صدقه ويطينه من التجربة.

على أي حال، إقامة الأساس، تبرير الدليل، لهذا نهاية، ولكن النهاية ليست فضفاضة تبدو صادقة لنا بصورة مباشرة، أي ليست نوعاً من الرؤية Seeing، بل الفعل acting، وهذا الفعل أرضية لعبة اللغة (204).

يقترن فلتجنشتاين في هذا التصور لليقين من البراجماتية. في الفقرة (339).

يتساءل: ما نتيجة الفعل في حياة الفرد؟ ما الفرق الذي يمكن أن تسببه في حياته؟ يمكن القول بأن كون القضية مبدأ فعل ناجح هو المعيار الأعلى في تحديد اليقين: «الآن أود بأن

أعتبر هذا اليقين لا كضرب من التسميع أو السطحية. ولكن كصنف من الحياة form of life (358). يبدو، إذن، أن الأساس الذي يؤسس اليقين ليس الواقعة أو المناظرة بين الواقعة والقضية ولكن الفعل. وبصورة أدق الحياة. أنا لا اعتقد أن الحياة كمعيار لليقين يتعارض مع أو يقلل من شأن المعيار الصوري الذي ناقشته في الصفحات السابقة (اتساق القضية مع نسق مؤسس من المعرفة) بل يكمله. لأن الفعل ليس أساس القضية الحقيقية. بل النسق المعرفي. تلجأ إلى الفعل فقط في حالات الشك أو التجديد أو الإبداع. إن هذه النتيجة قادت، فتجنشتين إلى نوعين من اليقين: اليقين الذي لا يمكن أن يشوبه الخطأ mistake، واليقين الذي يمكن أن يشوبه الكذب falsehood. أولاً: يمكن لي أن أقضي ويمكن للقضية أن تكون يقينية كما وأنا، ضمن نسق فكري معين أو لعبة لغة معينة أو إطار المعرفة الإنسانية ككل، إذا جاز لنا الكلام عن هذا الإطار، من دون أن تكون القضية خاطئة. مثلاً، «الشجرة التي أراها الآن أمام مدخل البيت هي الشجرة نفسها التي كنت أراها في طفولتي» قضية صادقة وخالية من الخطأ، ولهذا فهي يقينية بكل معنى الكلمة. ولكن، ثانياً: هل هذا يعني أن قضية من هذا النوع صادقة موضوعياً من دون أي شك؟ كلا. لأن نسق المعرفة الذي يشمل هذه القضية كجزء قد يتغير أو يحترق - لأسباب غريبة - على لغات معرفية كلها نجعلها.

علينا أن نفترض أن شروط الوجود أو الحياة قابلة للتطور والتغير. ماهو صادق اليوم قد لا يكون صادقاً في المستقبل. ولكن تحت الظروف الاستثنائية أستطيع القول بأن الشجرة التي أراها الآن أمام مدخل البيت هي الشجرة نفسها التي كنت أراها في طفولتي من دون أي شك. إذن يمكن للقضية أن تكون يقينية ويمكن لها أن تكون كاذبة. بكلمات فتجنشتين، «من المطلق تماماً القول، أعتقد أن اصح لـ. فـ، ولكن من الصحيح أيضاً: لا يمكن أن الخطأ بشأن هذه القضية. ولكن هذا لا يعني أنني معصوم من الخطأ بخصوصها» (423).

القضايا التحليلية والتركيبية

دفع هذا التصور لليقين فتجنشتين إلى مدح الخطأ الفاصل بين القضايا التحليلية analytic والتركيبية synthetic. فقد وضع هذين النوعين من القضايا في صنف واحد من حيث اليقين، لأنهما جزء من

نسق المعرفة عامة. كلاهما يستمد اليقين من أرضية هذا النسق بالتساوي. يقول $1+1=2$ مسائل قيني «هذه يدي اليمنى» أو «أكتب الآن على ورقة بيضاء» أو «اسمي كذا وكذا»

فلو هذه $12 \times 12 = 144$ هنا أيضاً، لا نقول مربعاً، لأن بقدر ما شاركنا هذه القضية على عدم الخطأ بحساباتنا وعدم الخدعة من قبل حواسنا أثناء الحساب، فإن كلتا القضيتين الحسابية

والفيزيائية. تحتلان الثرية نفسها، أريد أن أقول: إن وفين القضية الحسابية يساوي تعاملا وفين القضية الفيزيائية. ولكن هذا قابل لسوء الفهم. إن ملاحظتي منطقية، لا نفسية (447).

كما رأينا، لا تستمد القضية التجريبية صحتها من علاقة التوافق بينها وبين الواقعة التي تشير إليها، ولكن من علاقة الانساق. أو عديمه، التي تربطها مع النسق الفكري الذي تشمله كجزء. عادة نكتسب المعرفة التي نملكها لا من الملاحظة المباشرة للأشياء التي نعرفها، على رغم أننا نعرف أكثر بكثير من الأشياء التي نختبرها والتي يمكن لنا أن نختبرها، بل من العملية التي بها نتعلم استعمال اللغة مثلا. أعلم معنى كلمة «أحمر» أو «طويلة» عندما يقول أحد «هذا أحمر» أو «هذه طويلة». ليست بحاجة إلى أن اختبر جميع الأشياء الحمراء، أو التي تسعى طويلة لكي أعرف معنى «أحمر» أو «طويلة». وبالتالي عندما تعلم الطفل الحساب، لا نحاول أولا إقناعه أن $2 = 1 + 1$ أو $6 \times 7 = 42$.

يفترض الطفل أن ما تعلمه صادق، ولكن بعد أن يتعلم القصد استعمال كلمة «أحمر» أو «طويلة» بإمكانه أن يسأل: ما اللون الأحمر ما الطويلة أو كيف نبرهن صدق $2 = 1 + 1$ أو $6 \times 7 = 42$ ؟ عندما يتعلم الطفل $2 = 1 + 1$ ، يتعلم العلاقة التي تربط الأرقام الثلاثة بعلاقات منطقية أو رياضية معينة، ولا يمكن لعملية التعليم أن تتم **إن لم يبرهن الطفل هذه العلاقات**. وروية لهذه العلاقات رؤية منطقية يعني لأنها تتم ضمن إطار القضية ذاتها، لا بالإشارة إلى أي شيء خارج القضية. هذا ينطبق على القضايا التجريبية أيضا. عندما يتعلم الطفل أن 200° يعني درجة 200° فإنه يتعلم قائمة كبيرة من الكلمات مرتبطة بعضها مع بعض بعلاقات منطقية، ويتعلم، ولو بصورة غير مباشرة، العلاقات للمنطقية.

بافتراضات أخرى أيضا التي تربط هذه التجربة.

إن تقوم هذه الحادثة يتم ضمن إطار نسق من الأفكار والتصورات والقواعد والعلاقات المنطقية والفكرية. قد يكون استيعاب هذه الواقعة العملية جزءا من استنتاجات أو افتراضات أخرى. التفكير عامة، أكان نظريا أم عمليا، يحدث ضمن نسق معرفي معين. واقعا، شكلي هذا النسق ونعتمد عليه مادام يقدم أغراضنا الإنسانية ونعمل على تغييره أو تعديله عندما يدخل في تحقيل هذه الأغراض. النقطة المهمة التي يريد فونجنشتاين أن يسجلها هي أنه لا يوجد حد فاصل بين القضايا التحليلية والتركيبية أو المنطقية والتجريبية. إن صدق هذه القضايا وبنيتها يعتمدان على نمط استعمال اللغة في كل حالة. ولكن هل هذا يعني أن المنطق تجريبي؟ كلا، «هو قال أحد» إن المنطق علم تجريبي، «إن يخطئ» ولكن ما يلي صبح: يمكن استعمال القضية نفسها مرة كقضية تحفظها بالاختيار، ومرة أخرى كقاعدة اختيار (98). ويعود هذا إلى السبب التالي: لا يوجد حد فاصل بين القضايا التجريبية والمنطقية، لأنه لا يوجد حد فاصل بين القاعدة والقضية التجريبية (319). ولا يوجد حد فاصل بينهما لأن تصور «القضية» ليس دقيقا. يمكن لأي قضية تجريبية أن تصبح

مصادره postulate. وعندما تصبح مصادرة ترتقي إلى مستوى «العرف» أو «القاعدة» norm أو description. لهذا عندما نستعمل بعض القضايا كنواحد، كما هي الحال في القضايا للمنطقية، تصبح هذه القضايا جزءا من الألفية التي نعلم عليها في وصف أو تحليل لعبة اللغة. وكل ما يقوم بتطبيق الوصف في لعبة اللغة جزء من المنطق (56). القطعة الأساسية، حسب هيجنشتين، هي أن القضايا المنطقية تصف حالات فكرية conceptual. وعندما نعامل قضايا تجريبية كتكسب صفة الضرورية. علينا ألا ننسى أنه على رغم أن نسق المعرفة (لعبة اللغة) مبدئيا قابل للتغير، إلا أن البناء الأساسي لهذا النسق يقوم في الواقع هذا التغير، لأن تطور هذا النسق تدريجي، تراكمي، تاريخي. عام، البنية الأساسية تبقى ثابتة، إن ما يتغير هو الجزء لا الكل. يصف هيجنشتين مجازيا هذه البنية بـ «جوري النهر» ،وتتشكل ضفتا النهر جزئيا من صخر صلب غير قابل للتغير، أو فقط بصورة غير ملحوظة، ومن رمل ينجرف ويترسب هنا وهناك في أماكن مختلفة. (99).

لهذا السبب علينا أن نقبل يقينية قضايا اللغة العادية التي دافع عنها مور كحقيقة صادقة. ومن ثم لا شك فيها، مثلا، «هذه يدي» أو «ثم يقب جسدي أبدا» عن حيز الوجود. ولم يعد إلى الوجود مرة أخرى. وذلك لأنها جزء من نسق المعرفة المؤسس والذي هو أساس الحياة الإنسانية برمتها. ولكن على رغم أنها يقينية، إلا أننا لا نستطيع إدراجها في إطار الصدق والكتاب، «إذا قلنا عن إنسان إنه «معرفة» المعنى الذي يتصوره مور، وإن ما يعرفه صادق بصورة مطلقة، يبدو لي غريبا. إن ما يقوله حقيقة منطقية فقط عندما يكون أساسا ثابتا في ألعاب لغته» (403). هي الواقع إن محاولة تثبيت صدق أو كذب القضايا بصورة مطلقة سوف يجبرنا إلى معجزة ميتافيزيقية من الاستحيل الخروج منها. وهذا سوف يعني بحكم الضرورة تبني نظام. أو متطور معرفي جديد يختلف عن النظام الذي نتعامل معه حاليا في جميع إطارات المعرفة والتجربة الإنسانية.

أليس بإمكانني أن أعتقد أنني اختلطت من الأرض من دون معرفتي. ربما في حالة غيبوبة، وأن يقية الناس يعرفون ذلك، ولكنهم لا يدركون هذه الحقيقة أي إلا أن هذا الاعتقاد لا ينسجم مع يقية الاعتقادات أبدا، لا لأنني أستطيع وصف هذا النظام من الاعتقادات، ولكن اعتقاداتي تشكل نسقا، بناء (102).

ولهذا من الصعب تقنيا وضع القضايا المعرفية العادية، التي نعلم عليها يوميا في حياتنا العملية ونعدها صادقة ويقينية، ضمن «نسق المعرفة» بالمعنى الصحيح لعنى كلمة «معرفة». لأن أساس هذا الصدق واليقين هو النواحد والعلاقات المنطقية التي تشكل جدار لعبة اللغة (95). هنا اليقين لا يستلزم منطقيا، كما رأينا، الصدق أو حتى «المعرفة». ولكن بغض النظر عن إمكان أو عدم إمكان هذا الاستلزام ينبغي تصنيف أو الإشارة إلى هذه القضايا بالمعرفة، أو على الأقل بالمعرفة العادية.

المعرفة والخطأ

تقنيا، لتحصر المعرفة «إن» في إطار القضايا القابلة للخطأ، للجدل، للبرهنة، ولكن عند فتحنا شتين لهم في هذه الحالات ليس إمكان تثبيت مبدأ القضية، ولكن تأنيبها، السؤال الذي يستدعي التأكيد هو:

على أي أساس يرتكز الفرد عندما يقول «أنا أعرف س» مثلا، أقول: «أعرف أنني أخطأت هذا الصباح» «أناك الآن». إن لعبة اللغة المقترحة في الحالة الأولى تخطف عنها في الحالة الثانية، على رغم أن القضية في كلتا الحالتين صادقة وبقولية. كما نرى، المهم هو الوضع الفكري (أو لعبة اللغة) الذي يثبته الفرد عندما يدعي أنه يعرف شيئا ما (353). عادة نفترض أنه عندما يقول أحد إنه يعرف شيئا، فإننا نفترض أنه يعرف هذا الشيء، ولكن بالنسبة إلى فتحنا شتين السؤال الذي ينبغي أن يظهر اهتمامنا هو: كيف يعرف الفرد شيئا ما؟ على أي أساس يرتكز في معرفة هذا الشيء؟ لأن من ناحية أخرى، لنا الحق أن نسأل: اليس من الممكن أن يكون خاطئا في هذه المعرفة؟ وإذا كان خاطئا، كيف أخطأ؟ كيف نبرر هذا الخطأ؟ (461).

الخطأ المستحيل هو الخطأ الذي لا مكان له في لعبة اللغة، لأن كل لعبة تسبق من الشواهد والعلاقات والاقتراضات والمبادئ والأفكار والنظريات والمعتقدات. كل من يجسد قواعد اللعبة لا يخطئ، ولا يمكن له أن يخطئ: «بأنفسه» بين الخطأ الذي لا مكان له في اللعبة والشذوذ (خلل) الذي يحدث كاستثناء» (447). ما الفرق بين الخطأ والخلل؟ ظهور القضية من خلل عندما تنتهك قواعد اللعبة: مثلا يقول صديقي إنه كان يقبض في السجن أو على الشرف خلال العشرين سنة الماضية، بينما هو في الواقع كان يقطن في حارثي طوال هذه الفترة الزمنية. يمكن تصنيف هذا الاستثناء كخلل لا كخطأ. ولكن هناك حالات خلل لا تعبر عن اضطراب نفسي، بل عن موقف دولساني أو نزعت فكري:

«لا يمكن لي أن أكون مخطئا. وفي أسوأ الحالات سوف أجعل من قضيتي عرقا» (634).

«لا يمكن لي أن أكون مخطئا، ولكن إن حدث وظهر شيء يتعارض مع قضيتي، فسوف ألتزم به بغض النظر عن هذا الظهور» (636).

في هذه الحالات وحالات شبيهة بها تظهر كلمة «لا يمكن لي» (لا أستطيع) موقع الفرد في لعبة اللغة. هنا الخطأ لا يقع في اللغة بل بالفرد. الوضع الذي يتخذ الفرد في لعبة اللغة هو الذي يحدد مدى معرفته وصديق هذه المعرفة وبقولها. ولكن عندما يضع نفسه في مكان شاذ ويدعي معرفة لا تتصل مع قواعد وعضمون لعبة اللغة، لا نستطيع أن «نعد قطعه» (الخلل) خطأ.

أو أقول: لم أقم بزيارة القصر أبدا، ولكن أنا مخطئ في هذا القول فإن هذا سيكون حماقة، أو قلت: لم أقم بزيارة القصر أبدا، ولكن قد أكون مخطئا في هذا الحكم. يعبر هذا الحكم عن حماقة،

لأن مجرد الفكرة أنني نقلت عبر الفضاء بوسائل مجهولة أثناء نومي لا يعطيني الحق في الكلام من خطأ ممكن في هذه الحالة، وإن فعلت ذلك فإنني أسبه لعبة اللغة (662).

من المستحيل القول إنه يمكن لأحد أن يلعب لعبة اللغة ككل بصورة خاطئة، لأن هذا يعني أنني لعبة أخرى لها قواعد وفرضيات مختلفة عن اللعبة الحالية. تعطينا الأنظمة الفلسفية والدينية والثقافية في العالم في الماضي والحاضر أمثلة حية عن معنى الشذوذ والدورقراطية والخطأ، كم من فيلسوف ينتقد رأيا أو تصورا في فلسفة أخرى من وجهة نظر فلسفية (لعبة لغة معينة) مختلفة، وكم من ناقد ينتقد رأيا أو تصورا معينة في أيديولوجية معينة من وجهة نظر أيديولوجية أخرى، وكم من شخص ينتقد اعتقادا أو عرفا في ثقافة معينة من وجهة نظر ثقافية أخرى، وهكذا. إن هذا الوضع يثير نقطتين:

(١) عندما تكون القضية شاذة وعندما يكون الفرد في كامل قواه العقلية من الصعب الحكم على القضية بالخطأ، من الأفضل وصفها بسوء الفهم.

(٢) عندما يحدث اختلاف في الرأي من وجهات نظر مختلفة لفرد من أنساق فكرية مختلفة، فإن السبيل المميز لحل الاختلاف هو الحوار: إظهار الافتراضات الفكرية وقواعد الثقة ومنطق التفكير التضمن في هذه الأنساق.

إذا كانت الأنساق الفكرية لتغير وتختلف بعضها عن بعض، هل يمكن تفضيل نسق عن آخر؟ هل المقارنة بين الأنساق ممكنة؟ هل يمكن القول إن واحدا خاطئ والآخر صحيح؟ تفضيل نسق على آخر ممكن، فمثلا، قد اتفق هذا النسق الأخلاقي أو الفني أفضل من ذلك لأنه يفسر ويغطي معنى التجربة الأخلاقية أو الفنية بصورة أفضل، وقد أقول إن هذا النسق الثقافي أو الأيديولوجي أفضل من ذلك لأنه يعمل على نشر العدالة بصورة أفضل. وهكذا، ولكن لا يستطيع القول بأنه صحيح، بل بما النسق الآخر خاطئ، لأن صحة الصبح أو الخطأ لاكتساب معناها، كما رأينا، فقط ضمن إطار نسق فكري معين. لهذا عندما نقارن نسقين ونجد واحدا أفضل من الآخر ضلينا، من الحسن أن نستعمل كلمة «خطأ» في الحق أن القول لا يمكن لي أن أكون مخطئا في هذه الحالة، حتى لو افترضت قطعة (663).

يميز فاجنشتاين بين الخطأ والغلط، الخطأ يتم ضمن نسق من القواعد المنطقية والنطقية، بينما الغلط يتم بالإشارة إلى وقائع أو أمور شخصية أو اجتماعية. لهذا السبب يمكن للفرد أن يضع أحكاما تتسق تماما مع قواعد ومنطق لعبة معينة، أي يمكن له أن يلعب لعبة معينة من دون أن يخطئ، ولكن لا يمكن له أن يغلط. كم من أب وأم طبقوا قواعد التربية، من وجهة نظريهم صحيحة بعدا فبرها وتأكوا وعاشوا خيبة الأمل عندما اكتشفوا فيما بعد أن أولادهم فشلوا أخلاقيا واجتماعيا وثقافيا.

الكتابة

لقد قلب هذا التصور نظرية المعرفة، التي ورثناها من ديكارت وسادت المناخ الفلسفي طوال القرون الثلاثة الماضية. وأما على صعب، أولا، «بين فتجنشتاين أن اليقين ليس شرطا ضروريا

للمعرفة، يمكن لي أن أعرف شيئا من دون أن تكون هذه المعرفة يقينية، ويمكن لهذه المعرفة أن تكون خاطئة، وحتى غلط،

«إمكانتي القول: «أعرف س» من دون أن تكون س هي هذه القضية صحيحة أو صادقة. تحدث المعرفة ضمن نسق معرفي (لغية لغة) وفقا لعلاقات وقواعد منطقيّة وأعراف لغوية معينة. ثانيا، المعرفة ليست ممكنة من دون شك. بالعكس، الشك جزء من المعرفة، ومن ناحية أخرى، الشك الطوعي أو العشوائي خال من المعنى: «الشك الذي لا غاية له ليس شكاً» (625). والشك الغائي ينتج من التجربة المعرفية، لا يسبقها، لا يمكن للظن، إذن، أن يكون أساس المعرفة، لأن قول المعرفة يتم ضمن لعبة اللغة، «الأنس العارضة تعرف بقدر ما تقوى في هذا النسق وفقا لثلاثة لغوية والتطبيقية، ثالثا، حبر فتجنشتاين المعرفة من طيفان التبع الرياضي والاختباري (الرياضيات والعلوم التجريبية) . كل من هذين المجالين العلميين فرض شروطا مسبقة لا يمكن المعرفة الإنسانية، اليقين، التأكيد، الضرورة. لكن هذه الشروط صعبة التحقيق حتى في العلوم النظرية والاختبارية، ليس من الضرورة للمعرفة أن نعرف من تلقا الاختبار العلمي أو التجريبي الرياضي لكي تكون «معروفة» ، لأنه كما رأينا يمكن لمعرفة أن تكون خاطئة. إن هذا المفهوم للمعرفة يتطلب قدرا معقولا من التواضع والتسامح. وبالتالي فإن استبعاد الضرورة واليقين والتأكد كشروط للمعرفة يبعد أيضا الفيلسوف التشككي عن البحث في معرفة الأشياء، لأن هدفه الأولي هو تأسيس حجة على هذه الشروط الثلاثة. الأنس ليست أساس الفعل المعرفي، بل لعبة اللغة .

إذا تصورنا «أعرف، كقضية نحوية، طبعاً ستلقد الأنس أهميتها. وسأعني «لا يوجد شيء يدعى شكاً في هذه الحالة، أو التعبير «لا أعرف» سوف لا يعني أي شيء في هذه الحالة، وطبعاً ستلقد «أعرف» معناها بالضرورة» (58).

وتلقد الأنس في هذا السياق قيمتها لأن س هي «أعرف س» قضية نحوية gram-matical proposition تلعب دوراً منطقياً هي لعبة اللغة. قد تكون اللعبة تاريخية أو جمالية أو دينية أو سياسية... إلخ، ولكن بغض النظر عن نوع اللعبة تعتمد قضية من هذا النوع يقينها، كما رأينا، لا من الإشارة إلى واقعة معينة، بل إلى علاقة تربطها بلعبة اللغة التي تشملها كجزء. رابعا، المعرفة لا تستلزم الاعتقاد. يمكن لي أن أعرف

شيئا من دون أن اعتقد به، قد تشرح لي نظرية فيزيائية أو بيولوجية، أو تشرح نظرية جمالية، وقد أصرف ما تقوله هذه النظرية، ولكن في الوقت نفسه أستطيع رفضها. المعرفة شيء والاعتقاد شيء آخر. ما أسمع الاعتقاد؟ ماذا تعني عندما تقول «أصرف»؟ تحتاج الأجوبة عن الأسئلة إلى دراسة مستقلة، وكان هدفي الرئيسي في هذا البحث ليس سوى محاولة إلقاء الضوء على السؤال التالي: ما تصور الفيلسوف عند هنتجشتون؟ مما سمح للفيلسوف بشعور متواضع من الرضاء إذا نجحت في إثارة بعض الاهتمام والأسئلة النقدية حول هذا السؤال.



Rene Descartes, philosophical Works, edited by Haklanc and Reuss (Cambridge University press, 1967) . 2volumes, p. 85.	1
Ibid p.148.	2
Ibid p.94.	3
Ibid p.144	3
Ibid p.219.	4
Ibid p.147- 148.	5
Ludwig Wittgenstein , on Certainty (Basel Blackwell, 1979), par. 221.	6
من الآن فصاعدا سوف أفتح رفاق النقطة بالقرص منها هي النص . تمام اليأسك بترجمة جميع الفقرات من اللغة الإنجليزية إلى اللغة العربية.	7



مقدمة لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر

د. محمد وفيدي (*)

٧٩ -

كانت لنا محاولات سابقة في هذا الموضوع نفسه الذي نتناوله اليوم بالدراسة، ونرى من اللازم أن تبدأ موضوعنا هذا بالتفكير في بعض الأسس التي واجهتنا في السابق وفي بعض التطلعات التي توصلنا إليها، وذلك حتى تتمكن من التفكير في ضوئها ومن الإضافة إليها.

واجهنا منذ بداية اهتمامنا بالفكر العربي المعاصر سؤالاً رئيسياً يواجهه في نظري، كل من أراد التفكير في وضع الفلسفة ضمن الإنتاج الفكري في العالم العربي. السؤال هو: هل هناك فلسفة عربية معاصرة؟ فهذا السؤال يميل كل بحث في هذا الموضوع، وقد يقودنا إلى الظن بأن موضوعه غير قائم وأن الدراسة المتعلقة به دون جدوى.

يفرض هذا السؤال منذ بداية الانشغال به طريقتين يمكن أن يسير البحث في اتجاهيهما: الطريق الأول هو الجواب عن السؤال حول وجود فكر فلسفي في العالم العربي بالنفي، والسير في هذا الطريق من التفكير سيكون معناه طرح أسئلة أخرى تتعلق بمعنى غياب الفكر الفلسفي - في الوقت الراهن - من بلدان كان لها تراث في هذا المجال، لا يمكن التفكير لقيمته ولساهمة مفكره في تاريخ الفكر الإنساني عامة.

يتجه التفكير في النفي ضمن هذه الأطروحة الأولى القائلة على النفي نحو البحث في الشروط التاريخية للفكر والمعرفية الخاصة، التي عاقت نشأة فكر فلسفي في البلدان العربية خلال القرن العشرين، وبخاصة في هذه الفترة التي كانت قد بدأت قبل ذلك والتي دعت بالنهضة.

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة محمد الخامس - المملكة المغربية.

ينطرح السؤال في هذه الحالة الصيغة الأخرى التالية: ما الشروط التي منعت النشأة ذات منهجها في الثقافة العربية المعاصرة؟ ولماذا لا نجد من بين الأسماء التي أغنت الفكر الفلسفي في القرن العشرين أسماء عربية يمكن أن نقول إن له إضافات جديدة في مجال الفكر الفلسفي؟

يمكن أن نذهب بنا الجواب عن هذا السؤال مذهبا بعيدا في التفسير، فنرى في عدم حضور فلسفة في الفكر العربي المعاصر دليلا على أن الفكر في العالم العربي غير قادر على إنتاج ثقافة عقلانية في الزمن الراهن، ومن ضمن ذلك عدم قدرته على إنتاج فكر فلسفي. لا بدود مثل هذا التفكير إلا إلى تفسير ميتافيزيقي يقسم الفكر الإنساني إلى فكر مبدع للعقلانية في جهة من العالم، هي أوروبا وما تدعو اليوم بالغرب بصفة عامة، وفكر إنساني غير الإبداع العقلاني وسواء كان علما أو فلسفة أو غير ذلك من أصناف المعرفة التي تعتمد على العقل، لأن هناك موانع ثابتة راجعة إلى طبيعته.

لا بد من الاعتراف بأن الجواب المتضمن لإنكار وجود فكر فلسفي ناطق بالثقافة العربية اليوم بعيد ما يهوره عند المقارنة بين الإنتاج الفلسفي المعاصر في جهات أخرى من العالم، أخصها أوروبا وأمريكا، وبين نظيره في العالم العربي. الإنتاج الفلسفي في أوروبا يتابع تقليدا بدأ منذ التجديد الذي عرفته الفلسفة منذ القرن السابع عشر الميلادي مع الفيلسوف الفرنسي ديكارت.

نرى أن السؤال المتعلق بحضور الفلسفة في الثقافة العربية المعاصرة والجواب السالب عنه واجها محاولات النظر في إمكان وجود فكر فلسفي عربي معاصر في العالم العربي، وقد بحث في الأسباب التي عاقبت نمو هذا الفكر ونهضته في الثقافة العربية المعاصرة.

كان من بين المشتغلين بالفلسفة الذين طرحوا هذا السؤال، وحاولوا تقديم الإجابة عنه بالبحث في شروط غياب الفلسفة عن الفكر العربي المعاصر، زكي نجيب محمود في المرحلة المتأخرة من حياته الفكرية، حينما لم يعد المذهب الوضعي المنطقي وحده يشغل فكره، بل أصبحت شروط بناء فلسفة في العالم العربي من بين الأسئلة المهمة التي انتبه إليها. وقد طرح زكي نجيب محمود السؤال حول شروط نهضة الفلسفة في كتابين له: «تجديد الفكر العربي» - ثم «المطول واللا مطلق في تراثا العربي».

العائق الأول لانبثاق فكر فلسفي في العالم العربي - في نظر زكي نجيب محمود، هو عدم قدرة الفكر العربي المعاصر على التوفيق الإيجابي بين تراثه الفكري والإنتاج الفكري المعاصر. سواء كان علما أو تقنيات أو فلسفة. لقد ظل الفكر العربي متارجعا بين هذين الحورين في إطار تعارضهما، ولكنه لم يستطع أن يجمع بينهما في نظرية واحدة جديدة⁽¹⁾.

العائق الثاني هو أن الفكر العربي المعاصر لم يعرف تلك الطفرة التي عرفها الفكر الأوروبي الحديث. حين وقع فيه استبدال منهج يأخر جديد رمز إليه فيلسوفان أحدهما عقلي هو ديكارت، والثاني دعا إلى اعتماد التجربة في البحث وهو بيكون. فقد توخدت محاولة الرجلين في البحث عن السبل التي كانت تقود الفكر نحو الخطأ وتمتريه طريقه إلى المعرفة الحقيقية، وحاولا تقديمها وتبيين الطرق الجديدة التي على الفكر أن يسلكها. كان لهذا التجديد أثره في تطوير الفكر الأوروبي. وأما الفكر العربي فإنه لم يعرف تجديدا مثيلا لهذا. وظل يفكر في المسائل المعاصرة بمنهج عتيق⁽¹⁾.

العائق الثالث إتيان فكر فلسفي عربي معاصر، في نظر زكي نجيب محمود، هو الكيفية التي تعامل بها هذا الفكر مع تراثه الخاص: فقد نظر الفكر العربي المعاصر إلى تراثه الفكري نظرة موحدة له، كأن التراث واحد، وكل عناصره القيمة تنسبها. والواقع أننا ينبغي أن ننظر إلى تراثنا نظرة تميز فيه بين مظاهر القوة التي يمكن الاستناد إليها في الحاضر، وما يمكن أن نعدّه انتقاضا ليس لها تأثير سلبي في حاضرنا⁽²⁾.

العائق الرابع هو الذي سماه زكي نجيب محمود سلطان الماضي على الحاضر. وهذا العائق يتكامل مع السابق له في الترتيب، ويتلخص - بتعبير زكي نجيب محمود - في الحالة التي يصبح فيها للأسوات سلطان على الأعيان - والمقصود من ذلك أن يرجع المعاصرون كلما عارضت أفكارهم، يشككوا في الاستناد إلى الأصول القديمة، أو إلى إيراد أن التراث يتضمن حلولاً سابقة للمشكلات الراهنة، مما يوجب أن مشكلاتنا الحالية ليست، على رغم التماثل الظاهر، هي مشكلات أسلافنا نفسها، وأن علينا أن نفكر فيها من جديد، من دون أن نجعل للماضي سلطاناً لا مرد لرجوعيته على فكرنا⁽³⁾.

العائق الخامس، في نظر زكي نجيب محمود، هو هيمنة الحياة السياسية على الحياة الفكرية، واستبداد المالكين للسلطة في المجتمع بالرأي ومنعهم لما عدوا أو التضيق على أصحابه، ذلك أن من أصعب البلاء الذي يمكن أن يبتلى به الفكر الحر في مجتمع ما - علا بأن الفلسفة تبحث عن هذا الفكر - كما هو واضح في تاريخها - هو أن يسيطر الحكام في اتجاه الجمع بين السلطة والرأي، وأن تمنع على الناس وأولهم المفكرين، الحرية السياسية التي تكفل لهم التعبير عن أفكارهم، فعندما يصبح رأي الحكام وحده هو الصواب، لا يمكن أن تقوم للفكر العقلي قائمة والفلسفة جزء من هذا الفكر⁽⁴⁾.

العائق السادس لتطور الفكر الفلسفي في العالم العربي، من وجهة نظر زكي نجيب محمود، هو سيادة الفكر الجوافي والتأثير في طريقة التفكير بحيث يؤدي إلى تعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات، ويتمثل خطر هذا العائق في كونه لا يسود عند عامة الناس

مقدمة إلى دراسات الفيلسوف المعاصر

فحسب، بل نجده لدى العلماء أيضا. ولا يمكن لحياة مجتمعية يسودها مثل هذا التفكير أن تنتج ثقافة عقلانية وفكرًا فلسفيًا بالأولى⁽¹⁾.

لقد اقتصرنا هنا على عرض المواقف التي ذكرها زكي نجيب محمود في كتابه الذي أراد له أن يكون بحثًا في أسس تجديد ممكن للفكر العربي، علما بأنه أتم هذا البحث في كتاب آخر⁽²⁾. ولا نعرض هنا لأفكار زكي نجيب محمود الفلسفية.

يجب التنبيه، مع ذلك، إلى أن زكي نجيب محمود لا ينكر وجود تأليف فلسفي في العالم العربي المعاصر، وهو الذي كان له فيه نصيب وافر. ولكنه مع الاعتراف بوجود هذا التأليف المتزايد كما لا يحكم بلوغه المئوية التي تجعله فلسفة بالمعنى الحق لهذا اللفظ، بل يحكم بأن هذا الإنتاج متسم، من جهة أولى، بكونه مجرد أصداء تردّد - حسب المؤلفين - بعض ما جاء في الفكر الأوروبي⁽³⁾. كما أن زكي نجيب محمود يحكم على الإنتاج الفلسفي في العالم العربي بالتصاغر. في معظم الحالات - إلى الدراسات الأكاديمية التي تعرض موضوعات ومذاهب عرضًا هو أقرب إلى التاريخ منه إلى التكوين الجديد المبتكر⁽⁴⁾. لم يكن مفاهيمنا الذي نحن فيه بغاياته المحددة ملائمة لعرض وجهة نظر زكي نجيب محمود المقترحة لقبام فلسفة في العالم العربي. ولعرض التوجهات التي يدافع نحوها الفكر لبلوغ هذه الغاية. لذلك اكتفينا بعرض تفسيره لغياب الفكر الفلسفي في العالم العربي أو لضعف حضوره. على الأقل. وقد طعننا هذا في إبطاء محاولة الإجابة عن السؤال الأساسي الأول الذي يواجه كل بحث عن وضعية الفلسفة في العالم العربي - وهو سؤال الوجود أولاً.

لم يكن زكي نجيب محمود وحده من واجه الإشكال الذي تحدثنا عنه، بل إن السؤال المتعلق بهذا الإشكال كان موضوع اهتمام وتحليل من مفكرين آخرين مشغولين بمجال الفلسفة، وباحثين عن الشروط التي تسمح بحضورها الإبداعي في الثقافة العربية المعاصرة. نذكر من هؤلاء المفكرين أولاً، ناصيف نصار الذي بحث من جهة أولى في شروط نهضة الفلسفة في العالم العربي المعاصر، كما بحث من جهة ثانية في شروط الاستقلال الفلسفي.

يتعلق ناصيف نصار في ملاحظاته حول وضع الفلسفة العربية المعاصرة من أن حضورها في الثقافة العربية النهضة، التي بدأت منذ القرن التاسع عشر، كان حضورًا ضعيفًا وهامشيًا، كما أن الاهتمام الجدي بالتأليف الفلسفي لم يبدأ إلا بعد الحرب العالمية الثانية. لاحظ ناصيف نصار أنه إذا كان من الممكن القول ببداية نهضة ثقافية عربية في القرن التاسع عشر، فإن هذه البداية تميزت بغلبة الطابع الأدبي واللغوي على تلك الثقافة وسيادة الاتجاه الإصلاحية. وقد ساهم الفكر النهضة بكل تياراته، حقًا، في إبعاج التفكير النقدي والتجديدي في الثقافة العربية المعاصرة، ولكنه لم ينجح مع ذلك في جعل حضور الفلسفة ضمنها بوصفه

عنصرًا مؤثرًا في تطورها. فإن القضايا الفلسفية لم تُلامَسْ عند التيارات الإصلاحية إلا بصفة هامشية. يمكن أن نقول إنها مهدت المجال للفلسفة. ولكن من دون أن تكون بذاتها هي الفلسفة⁽¹⁷⁾. لاحظ ناصيف نصار أن بداية الاهتمام بطرح تبصير فلسفية وإنتاج فلسفي لم يبدأ نتيجة للشرط السابق إلا بعد الحرب العالمية الثانية، وهو ما يعني النصف الثاني من القرن العشرين. ويعزو نصار ذلك إلى أن الفكر العربي انشغل بصورة شديدة قبل هذه الفترة بالأبحاث ذات الطابع القانوني والأدبي، التي كان لها حضور مهيم من داخله. وقد ساهم في ذلك، أيضا، في نظرية الموقف المتأخر للفلسفة، الذي ساد في الثقافة العربية الإسلامية منذ زمن بعيد⁽¹⁸⁾.

بحكم ناصيف نصار نتيجة للعوامل سابقة الذكر على الفلسفة بقوله إنها كتمت من التفكير لم تستطع أن تعرض ذاتها بوصفها هاملا ثقافيا مهيمنا في الثقافة. كما لم تستطع أن تكون متبعا للتجديد الفكري والمجتمعي، فظل حضورها جزئيا وظاهريا ولم يكن حضورا عميقا⁽¹⁹⁾.

يعود ناصيف نصار لتفسير هذا الحضور الظاهري للفلسفة في العالم العربي المعاصر إلى عدة أسباب معرفية ومجتمعية وخطابية وسياسية. وهكذا، فإن ناصيف نصار يبحث في علاقة التفلسف العربي في القرن العشرين، وإلى الآن بتاريخ الفلسفة، فيرى أن الصيغة التي اتخذتها هذه العلاقة لدى المثقفين بالفلسفة كانت ذاتها أمام ظهور محاولات جادة للتفلسف، فهو يؤكد هذا الأمر منذ ملاحظات الألفية حول نهضة الفلسفة في الثقافة العربية. لقد بدأ منذ نهاية الحرب العالمية الثانية طبع نبض فلسفي قديمة والتعليل عليها. كما بدأت ترجمة بعض النصوص عن الفلسفات القديمة أو عن الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة. ومع الاعتراف بما لهذا الأمر من أهمية، ويظهر التقدم فيه بالنسبة لحضور الفلسفة في الثقافة العربية المعاصرة، فإنه لا غنى عن الاعتراف إلى جانب ذلك بأن المظهر الحق للحضور المرغوب فيه للفلسفة ليس هو ذلك الإنتاج الذي قد يعهد له، بل هو الحضور النظري الذي مظهر التفكير الحر في القضايا الحيوية المطروحة⁽²⁰⁾.

علة عدم الحضور القوي للفلسفة كاملة، في نظر ناصيف نصار، هي أن المشغل العربي في الفلسفة في القرن العشرين، لم يتمكن من التحرر من هيمنة تاريخ الفلسفة، على تفكيره، والمقصود هنا هو تاريخ الفلسفة بصفة عامة سواء كان الأمر متعلقا بالتراث الفلسفي للحضارة الإسلامية أو الإنتاج الفلسفي الغربي منذ بداية عصر النهضة إلى اليوم. والفكر الفلسفي في القرن العشرين كان يهدو، على اختلاف اتجاهات أصحابه، مشدودا بقوة إلى تاريخ الفلسفة، ولم يستطع التحرر منه، فأغلب المؤرخين يربطون بمحاولات هذا الاتجاه أو ذاك من الفلسفة الغربية، بينما سعت فئة منهم إلى استلزام فلسفات من التراث

الإسلامي. ظل الاهتمام بتاريخ الفلسفة هو معيار تقييم المحاولات الفلسفية في الثقافة العربية المعاصرة. وقد أدى عدم التحرر من تاريخ الفلسفة إلى عائق مرتبط به هو أن الفلسفة في العالم العربي لم تكن تجد مدينا لها هي المعطيات المباشرة لتاريخها الحي، ولم تكن لذلك تستلهم في تفكيرها المشكلات المباشرة التي تطرح على المجتمع، سواء كانت مجتمعية أو دينية أو أخلاقية أو سياسية^(١٠).

منح ناصيف نصار العلاقة بتاريخ الفلسفة، أي عدم التحرر من سلطة هذا التاريخ على التفكير، أهمية خاصة، فعاد إليها بعد المحاولة سائلة الذكر في كتابه الذي خصصه للبحث في طريق الاستقلال الفلسفي، وذلك بتخصيص المبحث الأول من هذا الكتاب للبحث في علاقة الفيلسوف العربي المعاصر بتاريخ الفلسفة.

يرى ناصيف نصار أن علاقة الفيلسوف بتاريخ الفلسفة يمكن أن تكون على وجهين: موقف التبعية وموقف الاستقلال. ويستطع تصنيف عدد من المحاولات الفلسفية ضمن الصنف نفسه، على رغم اختلافاتها الجزئية. وهكذا، فإن يوسف كرم، الذي اتخذ موقفه صفة التبعية لفلسفة العصر الوسيط، وركي نجيب محمود، الذي اختار موقفاً قبه تبعية الواحد من التيارات الفلسفية المعاصرة، يمكن أن يحتلوا معاً ضمن موقف التبعية لتاريخ الفلسفة. أما موقف الاستقلال الفلسفي فهو شرط للإبداع في هذا المجال، فهذا هو الشرط الضروري الذي يستلزمه الفيلسوف العربي المعاصر المشاركة الفعلية في الفلسفة في زعمه متجاوزاً بذلك مجرد الوقوف عند محاولات التاريخ لها أو اتباع واحد من مذاهبها^(١١).

حاول ناصيف نصار في فقرات مختلفة توضيح معنى الاستقلال الفلسفي، الذي ينظر إليه بوصفه شرطاً مزدوجاً لحضور الفكر الفلسفي، يغيب عند انعدامه ويظهر مع حضوره. فالاستقلال في نظره لا يعني الانقطاع على الذات والانقطاع عن الغير والاكتفاء بالنفس، بل يعني الافتتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الإيجابية. فهذا التوجه من الاستقلال هو الذي يجعل تاريخ الفلسفة معنى موحداً مضميئاً، ويتحول بفوته النظرية إلى مصدر إلهام وحياء^(١٢). يتخذ الاستقلال الفلسفي هذا المعنى الإيجابي لأنه يقوم على النقد المنطقي والنوسوبولوجي لجميع الفلسفات التي نتعامل معها، وهذا ما يقتضي الانطلاق من اللحظة الحضارية المتميزة التي يحيا فيها الفيلسوف عند تعامله مع أي مذهب فلسفي.

ليس الاستقلال الفلسفي، في نظر ناصيف نصار، موقفاً سلبياً، فهو «لا يعني الانعزال ولا يؤدي إليه بالضرورة، إنه يتميز سلباً برفض التبعية والخضوع والانتكالية، ويتميز إيجابياً بالحرية والمسؤولية»^(١٣). وهذا معناه أن فعل الفيلسوف يغيب عن الفكر العربي المعاصر إذا اتسم موقفه بالتبعية المذهبية لأحد المذاهب، التي عرّفها تاريخ الفلسفة، وأن ذلك الفعل

يحضر إذا التزم موقف الفكر بالحرية إزاء تلك المذاهب وبالموقف النقدي، ويتحمل المسؤولية الفكرية.

يعني الاستقلال الفكري، من جهة أخرى، الانفتاح الحر والنقدي في الوقت ذاته على جميع التراحل الكبرى لتاريخ الفلسفة، وهو ما يتيح إمكان الاستفادة من كل مذهب فلسفي والتحرر منه في الوقت ذاته بفهمه في إطاره الحضاري والتاريخي، وهذا يعني عدم حصر صلافة الفيلسوف العربي في الوقت بالمرحلة الحديثة والمعاصرة، بل ضرورة تعامله مع المرحلة اليونانية والمرحلة العربية الإسلامية، إن معيار التفلسف في هذه الحالة هو الوضعية التاريخية والحضارية المعينة الراهنة والمشكلات الخاصة التي تطرحها هذه الوضعية. لا يعني الاستقلال الفكري عدم التعامل مع المذاهب الفلسفية والاستفادة منها، ولكنه يعني الانطلاق في ذلك من معاناة أصيلة ومن استخدام للمذهب المعتمد من موقف الاستقلال لا من موقف التبني⁽¹⁴⁾.

هكذا، فإن السقوط في الاتكالية والتبعية والاكتفاء بنقل مذهب ما والتبشير بأفكاره، والتغلب موقف لا تعديل فيه ولا تجريح ولا تأويل⁽¹⁵⁾ تعمد صاحبه عن الخلاص موقف الاستقلال الفكري، وتجعل غياب هذا الشرط لديه عائقاً دون فشل التفلسف بمعناه الحق. وأما إدراك المذاهب الفلسفية في ضوء استقلالها وازدهارها بالنقد المنطقي والسيبولوجي وموقف الحرية منها، والالتزام إلى المشكلات الخاصة بالمرحلة التي يمرشها للتفلسف بالفلسفة، فإنها شروط تساعد على موقف الاستقلال الفكري⁽¹⁶⁾، لأن فهم هذا الموقف من حيث هو شرط إبداع، لا من حيث هو شرط اتعازل وعدم تواصل مع مذاهب تاريخ الفلسفة.

ينبع من القول بالاستقلال الفكري قول بأن التفلسف الحق يعني رفض الانتماء إلى أي مذهب فلسفي، من حيث إنه لا مذهب فلسفي في الماضي نابع من داخل الوضعية الحضارية الجديدة التي ينتمي إليها المشتغلون العرب بالفلسفة في الوقت الحاضر. هذا في نظر ناصيف نصار شرط سلب، ولكنه من جوهر جدلية الاستقلال الفكري⁽¹⁷⁾.

فالانتماء إلى مذهب فلسفي، إذا كان مجرد اتباع ونقل وتقليد، «يأتي في أغلب الحالات انتماء مصطنعاً وطبقياً، يمتص من شجرة تاريخ الفلسفة دون أن يكون ضمناً من أغصانها الخضراء»⁽¹⁸⁾.

لقد توقفنا عند شرط الاستقلال الفكري، لأن ناصيف نصار منحه أهمية ونظر إليه بوصفه الشرط الذي يرتبط به حضور الفلسفة وغيبها أو وضعها في الفكر العربي المعاصر. ولكن هذا الشرط الأساسي لا يدفع ناصيف نصار إلى عدم ذكر عوائق أخرى عاقت، في نظره، تطوير فكر فلسفي في العالم العربي المعاصر، ومن بين أهم ما يدعو ناصيف نصار للفيلسوف العرب المعاصرين إلى الاعتماد عنه محاولة إضفاء الطابع السياسي

على الأفكار Lapolitisation. وهذا علم بالمهاسة من إغراء يجعل الفكر يقع في شركها. فهو أنه ينبغي التمييز بين الطابع النظري للفلسفة والممارسة السياسية، وذلك حتى لو كانت السياسة ذاتها هي موضوع تفكير الفلسفة. ولكن ضعف النشاط النظري في العالم العربي هو الذي يدفع الفلاسفة بسهولة إلى السقوط في إغراء المهاسة⁽¹⁾.

لم نعرض هنا من أفكار تاسيف نصار إلا ما رأيناه ملائما لموضوعنا ومسائرا للإجابة عن السؤال الأول الأساسي المتعلق بوجود فكر فلسفي في العالم العربي في الوقت الحاضر. نقوم بعمل هذا السعي الذي انتهينا منه بالبحث عن الإجابات المتعلقة بسؤال حضور الفلسفة في الفكر العربي المعاصر لدى مفكر أطر اهتم بهذه المسألة نفسها، وهو محمد عابد الجابري.

درس الجابري وضعية الفلسفة ضمن دراسة عامة للخطاب العربي المعاصر، بوصفها صنفا من أصنافه التي يجعلها أربعة، وهي الخطاب النهضوي والخطاب السياسي والخطاب القومي والخطاب الفلسفي⁽²⁾.

إذا كان للخطاب الفلسفي ما يميزه كتوقع ضمن الخطاب العربي المعاصر بصفة عامة، فإن الخصائص المميزة له لا تمنع من اندراجها ضمن خصائص عامة يشترك فيها مع أنواع الخطاب الأخرى، فيصبح عليه من الأحكام ما يفتح عليها في الوقت ذاته. نرى أن فهم إشكالات الخطاب الفلسفي العربي المعاصر يكون ممكنا في ضوء ما يلاحظه الجابري على كل أنواع الخطاب التي ينتجها الفكر العربي في زماننا هذا، ولهذا لا نرى مناهجا مائتا من البداية بما هو عام للانتقال إلى ما هو خاص.

يعود الجابري إلى بعض المحاولات السابقة، التي طرحت سؤال الحضور بالنسبة للفلسفة ضمن الفكر العربي المعاصر وكان لها جواب سالب عن هذا السؤال، لكنه لا ينتهي معها إلى الخلاصة التي انتهت إليها، وهي عدم وجود فلسفة في الفكر العربي المعاصر. ذلك أن الجابري، كما نرى، كان في الوقت ذاته أمام بعض المحاولات الواقعية التي رامت استئناف القول الفلسفي في العالم العربي مثل يوسف كرم، وعبد الرحمن بدوي، وركي الأسروزي، ومحمد عزيز الحبابي، وعثمان أمين، وغيرهم. لذلك جاء حكمه مراعيها لهذه المحاولات وللمجهود الذي بذله هؤلاء الرواد في المجال الفلسفي الذي شاب من الثقافة العربية الإسلامية منذ قرون، فلم يكن حكمه لذلك هو إنكار كل قيمة لهذه المحاولات. لقد اكتفى الجابري بالقول إن هذه المحاولات لم تكن ناجحة تمام النجاح ولم تصل إلى أهدافها، لأن الطرق التي اتبعها هي التفكير قادتها إلى الوصول إلى عكس ما كانت تسعى إليه.

ما يحكم به الجابري على الخطاب العربي معموما، والخطاب الفلسفي منه، وهو في مجموعته خطاب نهضوي، هو «فشله في إخفاء تناقضاته وإضفاء ما يكفي من العقلانية على

نفسه⁽¹³⁾. ويريد الجابري من توضيح معنى هذه السعة التي يحكم بها على الخطاب العربي المعاصر هيضول، لقد فشل العقل العربي، إذن، في بناء خطاب مشغل حول أي قضية من القضايا التي ظلت تطرح نفسها عليه طوال المائة سنة الماضية، فلم يستطع لشهيد أيديولوجيا نظرية يركز إليها على صعيد (الحلم)، ولا بناء نظرية ثورية يسترشد بها على صعيد الممارسة والتغيير⁽¹⁴⁾.

إذا كان الأمر يتعلق بالخطاب العربي المعاصر بصيغة عامة، والخطاب الفلسفي جزء منه، فإن الجابري يسجل على هذا الخطاب مظاهر عدة دالة على الفشل الذي أشرفنا إليه، فالخطاب العربي المعاصر ما فتئ منذ مائة سنة يكرر معالجة القضايا نفسها ويدور، على رغم الاختلافات الجزئية حول الحلول نفسها⁽¹⁵⁾. كما أن من مظاهر الفشل أن الخطاب العربي المعاصر لا ينبثق من علاقة حية مباشرة للتفكير بالواقع، بل إنه يعيش ضيالا لهذه العلاقة، فالخلاقات النظرية لا تكون نتيجة للاختلاف في تأويل الواقع وتفسيره، بل نتيجة اختلاف المنطلقة المعرفية للمتمم كمرجع. وهذا نتيجة لتكهنات مختلفة في الفكر العربي المعاصر⁽¹⁶⁾. يضاف إلى هذا نوع آخر من مغارقة الفكر لواقع، وهو أن الخطاب العربي المعاصر، وعنه الخطاب الفلسفي لا يعبر عن واقع دائم، بل عن الحلم الذي عاشه العرب منذ قرن نهضة بلدانهم. إذ إن الخطاب كان يتعلق بالهوية وجودها واقعا مأمولا تحقيقه⁽¹⁷⁾.

تحكم هذه السمات التي عرضناها الخطاب الفلسفي ذاته من حيث هو جزء من الخطاب العربي المعاصر بصيغة عامة الذي كان خطابا تهذيبيا، لقد فشل الخطاب الفلسفي العربي المعاصر في إنجاز المهتين اللتين أوكل نفسه لتحقيقهما: تأسيس الفلسفة العربية من جهة، ثم تأسيس فلسفة عربية معاصرة من جهة أخرى.

منذ تجديد الصلة بالفلسفة في البلاد العربية في القرن العشرين حاول بعض الرواد جعل مهنتهم الأولى، التي اعتبروها مدخلا إلى الفلسفة، قيامهم بتأسيس الفلسفة العربية، وذلك ضد الآراء التي كانت تقول بأن العرب لم يلتجؤوا لفلسفة في الماضي، وبأن ما فعلوه اقتصر على نقل الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية واتباع مذاهبها. وقد حاول بعض الرواد، مثل مصطفى عبد الرزاق، أن يلجؤوا مهمة تأسيس فلسفة الماضي باعتماد منهج تاريخي يعود إلى الأصول الأولى في الفلسفة الإسلامية من دون وساطة رأي الاستشرفين. ولكن هذا المنهج الذي حاول الرجوع إلى الطابع أدى مع مصطفى عبد الرزاق، ثم مع بعض تلاميذه مثل علي سامي التشار، إلى عكس ما كان مأمولا منه. فهذا المنهج قاد صاحبيه إلى السير في خط أوصته إلى الفقهاء وللكلمين الذين كانوا معادين للفلسفة. فهذا هو الخط، الذي بدأه عبد الرزاق وتابعه مع بعض الاختلاف على سامي التشار - الذي يمكن إثبات أصالته بسهولة، ولكن لا لصلته بالفلسفة، بل ضمنا عليها⁽¹⁸⁾.

مقدمة الأستاذ الدكتور محمد

لم يكن القشل في تأصيل فلسفة الماضي نصيب أولئك الذين انتهجوا منهجاً تاريخياً فيه رجوع إلى البناييع فحسب، بل كان أيضاً نصيب رائد الفلسفة الوجودية في العالم العربي، أي عبد الرحمن بدوي، الذي لم يستطع بدوره قراءة الفلسفة الإسلامية قراءة وجودية، ولم يستطع العثور فيها على ما يسعفه في تأسيس وجوديته عربياً وإسلامياً، فأنكر على الفلسفة بكاملها الوجود⁽¹⁾.

كان القشل أيضاً من نصيب الماركسي العربي الذي حاول تأصيل نزعتة المادية في الفلسفة الإسلامية، إلا إنه اعتمد منهجاً جاهزاً تقرر فيه كل شيء منذ البداية، فما كان على الفلسفة الإسلامية في نظره إلا أن تدخل أحد القوالب الجاهزة - فالأصالة بالنسبة للمفكر الذي ينتمي إلى هذا النهار تعتمد حقيقتها من القابلية للملازمة مع أحد القوالب الجاهزة⁽²⁾.

حينما تلتفت جهة المحاولات التي سعت إلى بناء فلسفة عربية معاصرة، فإننا نجد أنها فشلت في ذلك، في نظر الجابري، لتناقضات عديدة لم تستطع تجاوزها، فمن جهة أولى يقع رائد الوجودية العربية في تناقض التوفيق بين العقلانيون فلسفته والعلم الفيزيائي الذي حاول الاستناد إليه، كما أنه يتناقض مع ما كان يتطلبه الواقع في العالم العربي حين يختار من الوجودية ذلها جانبها العقلاني⁽³⁾. ومن جهة ثانية فإن محاولات عثمان أمين في تقديم فلسفة جوانية لم تسلم من التناقضات، إذ إن هذه الفلسفة شذت العقل العربي بألف وثلاثين إلى الثلاثين في التراث العربي الإسلامي والتراث الغربي على السواء⁽⁴⁾.

هكذا، فإن ما أراد الجابري توضيحه هو أن الخطاب الفلسفي في العالم العربي فشل لأنه كان ضحية لعدد من التناقضات يمكن أن نعد الأساسي منها هو التناقض بين الطابع العقلاني للأهداف والطابع اللا عقلاني للتفكير⁽⁵⁾.

الخطاب الفلسفي العربي المعاصر في حاجة إلى نقد يكشف عن تناقضاته ومظاهر فشله في تحقيق غاياته، وعن تناقضاته الداخلية وتناقضاته مع الواقع الذي يفكر انطلاقاً منه ومن أجله، ولكن حيث إن الخطاب الفلسفي كان منذ قرن فرعاً من الخطاب العربي، فإنه يفضل أن ينطبق عليه ما ينسب للجابري في نقد الخطاب بصفة عامة، فالأمر عند لا ينبغي أن يتوقف عند نقد الخطاب، بل ينبغي أن يتجاوز ذلك نقد العقل المنتج للخطاب⁽⁶⁾.

نقد العقل هو المهمة التي يستلخصها الجابري من نقد الخطاب، وهو المهمة التي خصص لها جهده الفلسفي اللا حول ونظر إليها بوصفها المدخل الحق لتجاوز كل التناقضات التي أضرت إليها، وإنما كان كثير من رواد النهضة ومن رواد الفلسفة على السواء قد دعوا إلى سلاح النقد، فإنهم لم يدعوا أن ذلك ينبغي أن يكون مسموحاً بنقد السلاح، أي نقد العقل، وهكذا يصبح العقل مهمة سابقة على نقد الخطاب والواقع معاً⁽⁷⁾.

نقد العقل هو المهمة التي تكشف عن التكوين الذي جعل العقل في العالم العربي والإسلامي يطرح القضايا بالصيغة التي طرحها بها، وهو المقدمة لبلورة خطاب عربي جديد بصيغة علمية. وبلورة خطاب فلسفي ملائم لقضايا العصر بصيغة خاصة، لن تدخل في تفاصيل هذا النقد ولا في إبداء ملاحظات عليه، لأن هذا الأمر دراسة مستقلة بنفسها، وخارجة عن إطار اهتمامنا الحالي.

نتنقل، من أجل توسيع نظرتنا في العوائق التي واجهها استئناف القول الفلسفي العربي، إلى وجهة نظر أخرى هي عمر عنها طه عبدالرحمن في مؤلفاته المختلفة. ونلاحظ في هذه الوجهة من النظر بعضاً من أوجه التمايز عن وجهات نظر محمد عابد الجابري، وزكي نجيب محمود، وناصيف نصار كما سبق أن عرضناها.

العائق الأول الذي يشير إليه طه عبدالرحمن، منذ اهتمامه بموضوع حضور الفلسفة في العالم العربي الإسلامي، هو العائق اللغوي.

مصدر هذا العائق أن الفلسفة ليست في الأصل ذات نشأة عربية إسلامية، بل هي ذات نشأة يونانية، وهو ما جعلها ترتبط بلغة الحضارة اليونانية القديمة.

عندما فكر المسلمون في الفلسفة، منذ بداية اهتمامهم بها، كان من الطبيعي أن يلتزموا طلب ما وجد قدامهم عند اليونانيين، ويخلصوا عن إقليدسون وأرسطو، هناك مشكلة أولى تهم الفلسفة بصيغة عامة، هي أن اللغة الفلسفية تستمد مفاهيمها من اللغة الطبيعية، ولكنها تمنح هذه الألفاظ وضعاً جديداً بإحجامها لتهدفها كنمط خاص من التفكير المجرد. ولكن هذا لا يعني أن تأثير اللغة الطبيعية يقيب تماماً في إطار التحول إلى مفاهيم فلسفية. ويثبت أن اللغة الطبيعية التي اعتمدها الفلسفة في نشأتها هي اللغة اليونانية.

لا يقوم الشكل بالنسبة للفلسفة التي سنتشأ ناطقة باللغة العربية في هذا المستوى بحسب، بل إنه يمكن من الصعوبات التي تقوم عند الانتقال من لغة إلى أخرى، علماً بأن الأمر كان يتعلق بالنسبة للفلسفة بالانتقال من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية، والصعوبات هنا هي في الاختلاف في التركيب من لغة إلى أخرى. وفي العلاقة بين اللغة الطبيعية واللغة الفلسفية داخل كل لغة.

هكذا، فإن طه عبدالرحمن، الذي لا يكتفي بمعالجة مشكلات الفلسفة العربية المعاصرة، بل يعود بها إلى أصولها في الفلسفة العربية الإسلامية القديمة، يبنه إلى ما وقع من صعوبات عندما أراد الفلاسفة المسلمون أن يصفوها بالعربية مسألة الكينونة *L'être*. كما عبرت عنها الفلسفة اليونانية، وعند أرسطو بصيغة خاصة. وتذكر هذا الأمر عندما نلاحظ الحيرة التي واجه به المسلمون نقل التفكير من مشكلة الكينونة من اللغة اليونانية إلى اللغة

مدن المنطق والفكر القديم

العربية، لقد كانت عباراتهم بهذا الصدد قلقة أمام ما يدل عليه الفعل الدال على التكوينية هي اللغة اليونانية، ثم هي اللغات التي تعالقتها هي التركيب، خالف الفعل الدال على التكوينية هي اللغة اليونانية يدل على الوجود، ولكنه يدل أيضا على الربط بين الموضوع والمحمول، وقد واجه الفلاسفة المسلمون هذا المشكل لأنه لا وجود فيها (اللفظ) للفعل الذي يدل على الوجود ويحمل دور الرابط بين الموضوع والمحمول في الوقت نفسه. وهكذا، فإن اللغة العربية نقلت مشكلا يربطها باللغة اليونانية، وحاولت حله باقتراحات عدة مثل اللفظ «هو» أو اللفظ «كان»، فجاد ذلك على نظامها التركيبي، إذ إن الاقتراحات المقدمة جاءت فقط للاستجابة لقتضيات نقل الفكر اليوناني إلى اللغة العربية، ولم تكن نابعة من هذه اللغة ذاتها⁽¹⁾.

يرى طه عبد الرحمن أنه لو كان العرب قد أدركوا منذ البداية العلاقة الضيقة التي تربط بين المقولات التي ذكرها أرسطو والأسئلة التي تعلقت بها، والتي لا وجود لمثل لها في اللغة العربية، ولو أن ترجمة النص اليوناني المتعلق بالمقولات تمت بلغة عربية سليمة لتوصل الفلاسفة إلى عدم فطرية المقولات، أو لفظوا، على الأقل، إلى قيمتها النسبية⁽²⁾. ذلك أن المقولات، كما قدمها أرسطو، ليست عقلية ولا أنطولوجية، بل هي مقولات لغوية، وهذا يعني أنه ينبغي أن يكون لكل لغة مقولاتها التي تحل بها الوجود وتبلغ بها نتائج الفكر⁽³⁾.

إذا كان طه عبد الرحمن، وهو ينتمي إلى الفلسفة الإسلامية القديمة والفلسفة العربية، قد استنتج أن قسما من مشكلاتها جاء من نقل الفكر الفلسفي من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية، فإن هذه القضية تصدق عندنا على الفلسفة العربية المعاصرة في علاقتها بنقل الفكر الفلسفي من اللغات الأوروبية، التي تطور بها منذ العصر الأوروبي الحديث إلى اللغة العربية. فهناك علاقة تعاقب، بوجه ما، بين ما كان للمسلمين القدماء من حيرة إزاء نقل الفكر اليوناني وبين الحيرة التي يوجد عليها اليوم المشتغلون العرب بالفلسفة، عندما يريدون نقل أفكار فلسفية من اللغات الأوروبية إلى لغتهم.

الترجمة مصدر لعائق كبير في الفلسفة العربية المعاصرة، غير أنه لا مبرر من الترجمة إذا ما أراد المتفلسف اليوم أن يطلع على الأفكار الفلسفية ويتمكنا ويعتمد عليها في بناء موقفه ويوصل عن طريقها الأفكار الفلسفية إلى الغير. لذلك وجب البحث عن حل لإشكال الترجمة لا ينفي ضرورتها ويتجاوز - مع ذلك - ما تطرحه من صعوبات. فالترجمة بالنسبة للفكر الفلسفي عائق ينبغي تجاوزه وسبيل لا يخلى عنه لنقله من ثقافة إلى أخرى.

يتحدث طه عبد الرحمن عن الترجمة بهذهين المعنيين اللذين حددناهما فيرى أن الترجمة الاتباعية هي سبغة العائق، وأن الترجمة الإبداعية هي سبغة الحل الذي يتجاوز ذلك العائق.

لا تختلف الترجمة التي يدعوها طه عبد الرحمن في الوقت الحاضر بالإنشائية عن تلك التي قام بها المسلمون القدامى في وجه من أوجهها، فليسها أيضاً نلاحظ أن نقل الفكر الفلسفي إلى اللغة العربية يواجه اختلاف هذه اللغة من حيث التركيب عن اللغات الأوروبية، ويتم على حساب نظامها التركيبي. وهذا ما يقود الفلاسفة العرب - في الوقت الراهن - إلى تكرار الخطأ نفسه الذي قام به أسلافهم عندما كانوا يصددون نقل الفكر الفلسفي اليوناني إلى اللغة العربية.

هناك في الترجمة نقص هو بمنزلة الضرورة الوظيفية اللازمة عن فعل الترجمة ذاته، من حيث إنها تقود إلى متابعة النص ومحاكاته، فتدفع الفكر بذلك إلى الجوانح نحو التقليد. هكذا، فإن طه عبد الرحمن يرى أن قصور المنطوق العربي وعدم قدرته على الإبداع في مجال الفلسفة يأتيه من قصور الطريقة التي يتبعها في ترجمته للنصوص الفلسفية الأجنبية في حال التعامل معها. ويعلق عن هذا القول التأكيد أن الترجمة إذا اتخذت سبيل الإبداع تكون بذاتها سبيلاً إلى الإبداع في مجال الفكر. ويتحدث طه عبد الرحمن في هذا المستوى عن ترجمة يصفها بالإنشائية، وهي الترجمة التي تقوم أن تتجاوز مستوى تحصيل ما في النصوص التي أمامها، لكي يضيف المترجم - اعتماداً على ذلك - أفكاراً من عنده. ومن الواضح أن هذه الترجمة الإنشائية لا تقل عن حدود الترجمة الوظيفية النص الذي يكون التعامل معه، ولا تتقيد فيها الذات المترجمة بمقتضيات ذلك النص كما هو في اللغة الأصلية التي كتب بها. فالترجمة القادرة على إخراج الفكر من أسر التقليد هي التي يكون فيها لدى المنطوق اقتدار على التصرف في النص الأصلي بما يمكن أن يخرج من أوصافه الأصلية إلى أوصاف أخرى. تمكن هذا النص الأصلي من التفاعل مع محددات وموجهات المجال التداولي لهذا المنطوق، وذلك بالتوصل بكل الأليات الخطائية الكثيرة والتجاوز هذا الإخراج بما في ذلك من الحذف والإضافة والتقلب والإبدال. ومن التجميع والتفريق والمحاكاة والمحاكاة¹³.

هذه الصعوبة التي واجهها المنطوق العربي المعاصر هي التي كانت عائقه الأساسي في الإبداع في مجال اشتغاله، إذ إن التقليد الذي يقع فيه المنطوقون مقرون بالترجمة. ولكن ما دام لازم الشيء ينتفي بانتقاله، فإن طه عبد الرحمن يرى أن رفع آلة التقليد يكون عن طريق وضع حد للترجمة الإنشائية والانتقال منها إلى الترجمة الإبداعية. وبهذا فإنه يرى أن سبيل الفكر العربي المعاصر إلى الإبداع في مجال الفلسفة تجد في الترجمة الإنشائية مدخلاً لها، وهو الأمر الذي دفعه إلى تخصيص الجزء الأول من مشروعه الفلسفي للترجمة¹⁴.

لا يسمح للقام هنا بعرض وجهة نظر طه عبد الرحمن كاملة، ولا بالرجوع إلى الأمثلة التي يقدمها عن اقتراحه، إذ تكفي هنا عرض العائق الكبير لطورة فكر فلسفي عربي من وجهة نظره، وهو - كما رأينا - عائق الترجمة، الذي يرتبط به عائق التقليد.

ثانياً -

إذا كنا قد بدأنا بالإشارة إلى أن السؤال الذي واجهنا منذ بداية اهتمامنا بالفلسفة في العالم العربي المعاصر هو المتعلق بحضورها في الفكر العربي في زماننا هذا، فإن ما فعلنا به، حتى الآن،

في هذا البحث هو محاولة التوسع في هذا السؤال والعمل على تعميمه بعرض وجهة نظر باحثين آخرين كان لهم اهتمام بوضع الفلسفة في العالم العربي المعاصر، لقد مكنتنا هذه المحاولة الجديدة، التي وسعنا فيها السؤال بتعميمه على ذوات أخرى، من معرفة جملة من الإشكالات التي طرحها الفكر العربي المعاصر حول حضور الفلسفة فيه، ومن الوقوف على جملة من العوائق التي عاقت المتفلسف العربي المعاصر عن الإبداع في مجال تفكيره.

نريد الآن، بعد هذا التوسع في السؤال، أن نعود إلى تجديتنا الشخصية في الموضوع وأن نرصد في ضوءها، متكاملة مع ما عرضناه، إشكالات الفلسفة في الفكر العربي المعاصر. كان السؤال الذي بدأ به اهتمامنا بموضوع الفلسفة في العالم العربي المعاصر متعلقاً بوجود أزمة في الفلسفة العربية المعاصرة. وقد رأينا منذ هذا الوقت أن الأزمة القائمة تتمظهر في ثلاثة مستويات: عدم القدرة على استلهام الواقع والالتحام به والتأثير فيه، وعدم القدرة على إدراك الخصوصية التاريخية ووعي الفلسفة العربية بذاتها بوصفها استمراراً لمواقف سابقة أو معاصرة في أوروبا، ثم عدم الاستيعاب الواضح للعلاقة التواجبة بالعلوم الإنسانية في تطوراتها منذ القرن التاسع عشر إلى الآن⁽¹⁾.

هذه الخصائص التي ميزت أزمة الفلسفة العربية خلال القرن العشرين هي التي جعلتنا نضع محاولات المتفلسفين العرب خلال هذا القرن بالميتافيزيقية، لأن أصحاحها حاولوا بناء مذاهب فلسفية متعالية عن المشاكل الحية للواقع الذي يعيشونه، فكانت هذه المذاهب غير آخذة بعين الاعتبار للخصوصية التاريخية لزمنها الخاص، وغير قادرة على إدماج معطيات التطورات التي عرفتها العلوم في عصرها.

يتضمن هذا الحكم بطبيعته تعميماً لا بد أن يكون استثناءات، إذ هو بالنسبة إلينا إشارة إلى الطابع العام الذي ساد الإنتاج الفلسفي العربي في القرن العشرين، من دون أن يكون منطيقاً بصورة تامة على كل محاولة صدرت عن المتفلسفين العرب في هذا القرن، وهو يشير أيضاً إلى جملة من العوائق التي عاقت بلورة فكر فلسفي في العالم العربي المعاصر.

لقد عبرنا في أكثر من مناسبة عن هذا التصور الذي نرد إليه أزمة الفلسفة العربية، وهكذا، فإتخذ جواباً عن سؤال حول هذه الأزمة ذاتها، رأينا أن الحديث عنها لا يعني التوقفطلق عن كل فعالية فكرية، بل إنه يعني فقط أن الفكر الفلسفي في جهات معينة من

العالم، وفي بعض التحفظات من تاريخه يعرف عوائق بلورته وتطوره، فالمسؤول عن الأزمة وعي بها، وهو في الوقت نفسه إرادة لتجاوزها. وعندما نقول إن فكرنا ما هي أزمة، فإن ذلك يعني أنه قائم وأن التطلّعة جديدة له أمر ممكن. وهذا ينطبق على الفكر الفلسفي العربي المعاصر، إذ هو فكر لا يطلاق من عدم، بل خلقه تراث فلسفي. الفكر الفلسفي تقليد في الثقافة العربية الإسلامية، والمفكرون العرب المعاصرون يجدون اليوم في أفكار من سبقهم من أملاهم تراثاً يعودون إليه، ويكون أقل ما يشعرون به هذا التراث هو القدرة على الإبداع وإمكانه⁽¹⁾. تكمن الصعوبة التي بدت لنا من هذه الناحية في تارجع للفلسف العربي في القرن العشرين بين الانتماء إلى تاريخ الفلسفة والارتباط بالواقع الحي المباشر في خصوصيته التاريخية والحضارية. لقد غلبت على كثير من المحاولات الفلسفية الرغبة في الانتماء إلى أحد التيارات الفلسفية الكبرى المعاصرة، فكانت تعبيراً عنها باللغة العربية، وهكذا تجد أن الوجودية، والوضعية، والشخصانية، والعقلانية، ... إلخ، تيارات وجدت لها صدى لدى المفكرين العرب في القرن العشرين.

ولم يترك لنا كثير من هؤلاء فرصة الوصول إلى فهمهم الفلسفي عن طريق التحليل، ولم يتمكنوا من تقديم إنتاج فلسفي فريد من نوعه، يشكل مذهباً خاصاً بهم، والقطعة في ذلك هي نظرتنا، هي ضعف الصلة بالواقع الحي المباشر الذي عاشوا تطورات، وضعف إمكان بناء نظريات فلسفية متباعدة عن تلك الصلة. ولهذا نرى أن ما كان على هؤلاء المفكرين أن يفعلوه هو أن يتفلسفوا لكي يتنبؤوا إلى تاريخ الفلسفة، لا أن يبحثوا عن انتمائهم إلى تاريخ الفلسفة لكي نقول عنهم إنهم يتفلسفون⁽²⁾.

نرى أن هذا التارجع بين الواقع التاريخي وتاريخ الفلسفة عائق كبير للمفلسف في الفكر العربي المعاصر، ذلك أن الملئ نحو الانتماء إلى اتجاه فلسفي كبير والتحدث باسمه، والميل نحو جعل الفلسف مجرد تعبئة لتاريخ الفلسفة معناه تغليب المرجعية الفكرية على الواقع وأخذها بعنونة العامل الذي تمتد إليه مشروعية الأفكار، غير أن طريق التفلسف في نظرتنا هو التكامن في محاولة الانطلس من إطلاعية سلطة الرجعية النصية، والانتقال من ذلك إلى اعتبار سلطة المرجعية الواقعية، فالمفلسوف العربي اليوم يمكن أن يتعرف مهمته التي تجعله متدرجاً بصورة موضوعية ضمن تاريخ الفلسفة، متوافقاً مع ما هو معاصر فيها، إذا كان هو ذاته معاصراً لمشكلات زمنه ومجتمعهم، وإذا كان متعلقاً الأساسي هو المشكلات وليس الفلسفات⁽³⁾.

نأتي نظرتنا هذه ضمن تصور أهم لعلاقة المفلسوف بتاريخ الفلسفة، إذ نرى أن هذه العلاقة تتخذ صفة جدلية وتكون متصفة في الوقت ذاته بضرورتين متعارضتين في الظاهر: الارتباط بتاريخ الفلسفة من جهة، والتحرر منه من جهة أخرى.

عندما نقول بضرورة تاريخ الفلسفة بالنسبة للفيلسوف، فإن المعنى الذي نقصده لا يتحصر في الفائدة المنهجية لتاريخ الفلسفة في فهم أفكار الفلاسفة فحسب، بل إن هذا المعنى يتعلق بالصلة الضرورية بين تاريخ الفلسفة وفعل التفلسف ذاته، فإن كل معاصر لهذا الفعل لا ينطلق من عدم، بل يتابع مسيرة تمتد من التفكير، والتفلسف في مظهر من مظاهره توضع داخل تاريخ الفلسفة، وذلك من حيث التخلل الموقف من أفكار فلسفية سابقة أو معاصرة.

لكن، بقدر ما يبدو تاريخ الفلسفة ضرورة لكل فعل تفلسف، فإن التحرر من هذا التاريخ ذاته ليس بالأقل ضرورة، ونعني بالتحرر من تاريخ الفلسفة ذلك الموقف الذي يتخذه من يريد التفلسف، والذي يجعله يتفصل عن التبعية للمذاهب الفلسفية، ويكتفي بالاستعانة بها فقط من أجل تحليل قضايا معسرة التي قد تكون مختلفة عن القضايا التي عالجتها المذاهب السابقة في التاريخ، التحرر من تاريخ الفلسفة قلب الأولوية من المذاهب إلى المشكلات، ومن العلاقة بتاريخ الأفكار إلى العلاقة بالقضايا المباشرة المطروحة على العصر وعلى المجتمع الذي يعيش فيه الفيلسوف¹³⁴.

هذه العلاقة المزدوجة بتاريخ الفلسفة، والتي تجعلها صفتها تلك معقدة، مطروحة اليوم على المتفلسف في العالم العربي، إذ هو لا يخرج في هذا الإطار عن المشكلات المطروحة على كل من يروم الاندراج بفقرة ضمن هذا النمط من التفكير، الذي تدعوه بالفلسفة. ذلك أنه لا يخفى لمن يريد التفلسف اليوم عن الارتباط بتاريخ الفلسفة، واكتساف ثقافة عميقة في مجاله، وهذا ما يجعلنا ندعو إلى الاهتمام بتاريخ الفلسفة كواحد من أهم الفروع المساعدة على تطور التفكير الفلسفي، إذ نرى له أهمية تربية ومعرفية¹³⁵.

لا شك لدينا في أن مهمة استيعاب تاريخ الفلسفة والتاريخ لها يمكن أن تستغرق جهد ذات مفكرة بكامله، فلا يكون الإنسان يفضل ذلك إلا مؤرخاً للفلسفة، وهذا أمر عام ينطبق على كل مشغل بمجال الفلسفة، وهو من منطبق كل المشغل العربي بهذا المجال، ومن الطبيعي في كل ثقافة فلسفية أن يوجد التكليف الخامس بتاريخ الفلسفة، وأن يشغل به جملة من المشتغلين بهذا النمط من التفكير، بل إن وجود هذا التكليف مطلوب لما له من دور في التكوين الفلسفي وفعل التفلسف في وجهين لها، ضرورة التكوين الفلسفي وهو ما يساعد عليه تاريخ هذا النمط من التفكير، ثم ضرورة مجاوزة الوقوف عند هذا التاريخ نحو استيعاب معطياته بصورة إيجابية واستغلالها في إطار تأملات في مشكلات معاصرة، ومن دون التجاذب في هذه اللمعة المزدوجة، فإن التبعية لتاريخ الفلسفة ستكون باستمرار عائقاً كبيراً أمام كل رغبة في التفلسف، وسيكون هناك ثبات مستمر بين القضايا المطروحة على الواقع التاريخي والتوجهات التي يسير فيها فكر فلسفي من المفروض أن يكون على علاقة به.

لا تنكر، من جهة أخرى، أن العلاقة بتاريخ الفلسفة جزء من طبيعة الفكر الفلسفي ذاته. وأن هذا الأمر يجعل كل متفلسف يرجع إلى هذا التاريخ، حتى عند معالجته لمشكلات وافقة. وذلك لأنه يتناولها من خلاله وبالأستناد إلى معطياته. غير أن هذا الأمر الذي يبدو ضرورياً يصبح عائقاً إذا ما اتخذ صيغة التبعية الشككية لذهاب سابقة أو معاصرة من تاريخ الفلسفة. لا تجعل هذا التاريخ نفسه يلعب دوره الثريوي والمعرفي في نشأة الفكر الفلسفي وبطوره. وقد لاحظنا صفة خامسة عند متابعة التأليف الفلسفي المعاصر باللغة العربية أن الطابع الغالب عليه هو التاريخ للفلسفة أكثر مما هو فلسفة⁽¹³⁾.

يدفع الوضع الذي وصفناه، حين يصل إلى مبداء، نحو تفكير فلسفي تابع في تاريخ الفلسفة لا يستلزم التحرر من أسر التفلسفات التي يتأثر بها لكي يصل إلى تناول المشكلات. وهكذا، فإنه داخل الرغبة في الانتماء إلى تاريخ الفلسفة، تقع مظاهر الأزمة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر. فالفلسفيون العرب لم يتركوا للمحلل فرصة متابعة تفكيرهم وتحليله للوصول إلى تصنيفهم ضمن إحدى التسميات الفلسفية الكبرى أو خارجها ضمن تسمية جديدة. بل تراهم يسارعون في الانسحاب إلى ما هو قائم من تسميات مثل الوجودية والشخصانية والوضعية والمعلانية. وغير ذلك. وهذا ما يجعل المتفلسف العربي يظهر بعضهم من يهتف وراء أسماء أخرى من أجل صياغة أفكاره الفلسفية كأنه بهذه الصفة يفكر في اسم مستعار ولا يكون قادراً على القول بصيغة أنا أفكر. التي نرى أن الفلسفة قامت بفصلها وتطورت في إطارها⁽¹⁴⁾.

<http://ArchiveBeta.Sakhr.com>

نرى في هذا الإطار أن الفلسفة لا تبدأ، في سياق ثقافة ما، إلا إذا انبثق عن الارتباط بتاريخ الفلسفة واستيعاب معطياته قول يخرج عن هذا التاريخ ذاته بواسطة ذات تريد أن تعبّر عن أفكار تسيبها إلى أناعا. فالفكر الفلسفي يتميز عن أنماط التفكير الجماعية بهذه الخاصية التي تجعله فكراً يصدر عن ذات فردية ويعرف باسمها. وعندما يخرج مفكر ما، وهو يريد أن يتفلسف في الظاهر، عن هذه الصفة ويصبح فكراً في فكر جماعي، مثل الأيديولوجيات، فإنه لا يخدم الفكر الفلسفي، بل يضع أمامه عائقاً يحوق تعظمه وتطوره. وهذا، في الواقع، ما جعلنا نرى أن تطور الفلسفة في الثقافة العربية المعاصرة أمر يقتضي الخروج نحو التعبير بصيغة أنا أفكر. لقد عدنا إلى هذه المسألة مرات متعددة في السابق، فأكدينا أن الفكر العربي، ضمن إطار واسع هو الفكر غير الغربي، يواجه ضرورة التحرر من أسر السلطة المرجعية الفكرية لينتقل إلى سلطة مشاكل الواقع المعاشي المعاصر. ومنه الواقع التاريخي الخاص بمجتمعهم، وهو الذي يتفلسف. ذلك الفكر، في سياق معطياته⁽¹⁵⁾.

هكذا، إذا كان الفكر الأوروبي قد انطلق انطلاقاً جديدة مع أنا أفكر الديكارتية في القرن السابع عشر. وإذا كان العلم والفلسفة والفن والآداب قد تطورت جميعها في إطار

ذلك الأنا أفكر، وإذا كانت الفلسفة الأوروبية قد اتخذت بفضل ذلك قيمة شمولية، فإن الفكر الفلسفي العربي يمكن أن يسير اليوم في هذا الطريق ذاته، علما بأننا لا نتعامل في هذا المستوى عن الضوابط الفاصلة بين الأنا أفكر الديكارتية والأنا أفكر المطلوبة اليوم للفلسفة العربية.

ولذلك أن ما تبلور من أفكار منذ بداية الأنا أفكر الأوروبية لم يعد وحده قادرا على استيعاب كل مشكلات الإنسان المعاصر، فهناك تطورات ساهم فيها الأوروبيون أنفسهم فادت إلى الوجود عددا من المشكلات الإنسانية خارج النسق الفلسفي الأوروبي. والفكر غير الغربي مؤهل لأن يجد في بعض مظاهر نفس الفكر الفلسفي الأوروبي ما يمكنه أن ينطلق منه لإعطاء فكر آخر ذي قيمة شمولية¹².

وضع الفلسفة العربية هذا قابل للمقارنة لا مع الفلسفة الغربية منذ عصرها الحديث بحسب، بل مع الفلسفة العربية الإسلامية القديمة أيضا، فقد استطاع فلاسفة مسلمون في السابق أن يفرضوا مذاهبهم بوصفها أكثر من مجرد توريث لما قاله فلاسفة اليونان قبلهم، ويثبت تلك المذاهب بوصفها مرحلة من تطور الفكر الفلسفي على الصعيد الإنساني، نظرا لما كان لها من قيمة وثا صار لها من تأثير في تاريخ الفلسفة الذي جاء بعدها، وحالة الضعف التي توجد عليها الفلسفة في السهات الثقافي العربي اليوم تشتمل على أنه ليست هناك اليوم أسماء استطاعت أن تفرض ذاتها على أمتها، وأن يكون لها الأثر الذي كان للفلسفات

العربية الإسلامية القديمة <http://Archivebeta.Sakhrat.com>

الحالة التي توجد عليها الفلسفة العربية اليوم قابلة، من جهة أخرى، لمقارنتها بذلك الوضع الذي تحدث عنه الفيلسوف الألماني هوسرل E.Husserl في تأملاته الديكارتية، حيث كان يرى أنه لا بد من وجود فلسفة حية، فإن ما يوجد اليوم هو آثار فلسفة ينقصها الربط الداخلي وتكون بمنزلة عرض المذاهب ونقدها، وما يشبه التعاضد في العمل الفلسفي موحدا من المزاج التجدي بين النظريات المتضاربة¹³.

ما بدا لنا مثابها في الفلسفة العربية المعاصرة مع الوضع الذي وصفه هوسرل هو هذا الإنتاج الفلسفي الذي يبدو فاقدا للحياة بالواقع التاريخي والحضاري المباشر والمعاصرة على الصعيد الجهوي والعالمي على السواء. وهو إنتاج يفتقر ما يزيد تراكمه لا يكون لهذا التراكم ذاته دلالة على وجود فلسفة حية مثلما قال هوسرل. غير أن وجه الشبه لم ينحصر لدينا في الواقع القائم بحسب، وهو واقع ضعف الفلسفة، بل في الموقف الذي اتخذته هوسرل لنفسه من هذا الواقع، وهو الدعوة من جديد إلى تأملات تستعيد فيها الكوجيتو الديكارتي، لأن هذه الاستعادة يمكن أن تمنح الفكر الفلسفي انطلاقة جديدة يخرج بها من حال القصور التي هو عليها. ولقد اتسم الفعل المؤسس لهذه التحظة الجديدة

بالجراحة، التي رأينا أنها الموقف الملائم لكل لحظة يطلب منها أن تجد حال الفلسفة حينها لتقتصد الصلة الحية بالواقع وتصبح مجرد تراكم للمذاهب والمواقف^(١٢).

هذا الموقف الذي استلهمناه من كلام هوسرل عن لحظة جديدة في الفلسفة، الذي أراد لمذهبه الفينومينولوجي الشمالي أن يكون منطلقاً لها، هو الموقف الذي نراه ملائماً لما هو مطلوب اليوم بالنسبة لتجديد الفلسفة العربية.

الفلسفة العربية اليوم في حاجة إلى ما دعاه هوسرل بالفلسفة الحية التي لا تكتفي بأن تقدم لنا ذاتها بوصفها تعاليماً لمذاهب في تاريخ هذا النمط من التفكير، بل تدفعنا إلى التفكير معها في القضايا التي تثيرها لأنها تشرع بأننا فضاهاتنا أيضاً. ولذلك نرى أن استئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر في حاجة إلى أن يتجاوز المشتغلون به التأليف الدراسي الذي يكتفي بعرض المذاهب، مهما كان نجاحه في ذلك وأقما ومطلوباً، لكي يؤسسوا فلسفات لتثقل بنا من المذاهب إلى المشكلات. ولكي تصبح هذه الفلسفات حافزة بعضها لنشأة بعضها الآخر عبر الحوار الذي يتناول مشكلات الواقع التاريخي. كل مجتمع يكون في الواقع، في حاجة إلى فلسفة، يفر بوجودها مبادات مستجيبة لحاجته إلى تفكير عميق في المشكلات التي يحياها. ولكن كل مجتمع يشعر بعلاقة المفارقة مع الفلسفة إذا كانت بعيدة عن هذه المشكلات، أو إذا اتخذت صيغة التأليف الدراسي الذي يكتفي بتزويد الأفتال. إن الفلسفة الحية هي التي تتجاوز عرض المذاهب التي تهرها تاريخ الفلسفة لكي تختلف بينها وبين المجتمع الذي ينبثق فيه مجالا مشتركاً هو المشكلات التي يحياها ذلك المجتمع في لحظة تاريخية محددة من وجوده. ومن تطور حضاري وثقافي.

لقد أبرزنا العوائق الأساسية لانبثاق مثل هذا الموقف الفلسفي المطلوب اليوم في الثقافة العربية المعاصرة. فذكرنا من بينها عائق التبعية لمذاهب تاريخ الفلسفة، ثم غياب التفكير بصيغة الأنا أفكر أو ضعفه، علماً بأنه المؤسس لكل موقف فلسفي حق، إضافة إلى علاقة المفارقة التي قد توجد بين كل تفكير فلسفي وواقعته الخاص إن لم يكن هذا التفكير قادراً على خلق مجال مشترك بينه وبين المجتمع الذي ينبثق فيه وعن أجله. هذه هي الصورة التي يبدو فيها تاريخ الفلسفة عائقاً كبيراً لتطور الفلسفة في ثقافة ما أو يكون فيها سبباً لذلك التطور.

إذا كنا قد بينا أن أحد العوائق الكبرى لتطور فكر فلسفي معاصر في العالم العربي يتمثل في صيغة العلاقة بتاريخ التراث الفلسفي الخاص للحضارة العربية الإسلامية، فهي هذا المستوى طرأ على الفكر العربي المعاصر إشكال ذو مظاهر عدة. هناك أولاً، الانقطاع الحاصل بين المتفلسف العربي اليوم وتراثه الفلسفي. ونستطيع أن نذكر أثر هذا الانقطاع إذا ما قارنا بين وضع المتفلسف الأوروبي ونظيره في العالم العربي. هالفيلسوف الأوروبي

مقدمة المجلد الثالث العدد السادس

العصر يتفلسف معتمداً على استمرارية هي الإنتاج الفلسفي للتجديد الذي بدأ منذ بداية العصر الحديث في القرن السابع عشر. أي أنه يتفلسف اعتماداً على تراكم هي النظريات الفلسفية المتواظفة أحياناً والتعارضية أحياناً أخرى. إنه يدخل ضمن مجال تشكل من البلورة والتطوير والتجدد وتغيير موضوعات التفكير ومناهجه. فالتفلسف الأوروبي اليوم يتلقى جملة من المعطيات التي يكون عليه أن يندمج هي سياقها.

أما الفيلسوف العربي اليوم، فإنه لا يجد نفسه داخل تراث مستمر، إذ هناك انقطاع بينه وبين تراثه الخاص الذي توقف عن التطور منذ قرون. ولذلك فإن الفيلسوف العربي اليوم أمام بداية جديدة.

من المشكلات التي تلجم عن الانقطاع بين التراث والبداية الجديدة أن العلاقة بهذا التراث لم تتحدد بعد بصفة واضحة، فالتراث وحده لا يستطيع أن يشكل قاعدة لفلسفة معاصرة بحق. إلا إذا أخذت بعين الاعتبار المعطيات والتطورات العلمية والفلسفية التي عرفها الفكر الإنساني منذ بداية العصر الحديث هي أوروبا إلى الآن.

لقد طرحت على الفكر الفلسفي العربي اليوم مشكلة العلاقة بالتراث الفلسفي القديم الذي أنجزه فلاسفة الحضارة العربية الإسلامية. وطرحت مع ذلك مسألة الشرك والاحتفاظ، أي البحث داخل التراث عما يمكن تركه ولم تعد له إلا قيمة تاريخية، وعما يمكن الاحتفاظ به لأنه ما يزال محافظاً على قيمته المعرفية وقابلًا لأن يندرج بوصفه عنصراً من الفلسفة الجديدة لزمن آخر. وقد أخذت مسألة العلاقة بالتراث هذه مكانة كبيرة ضمن التأليف الفلسفي المعاصر في العالم العربي، ومثلت إحدى المشكلات الكبرى التي واجهها هذا الفكر. ولكن الاشتغال الكبير بهذه المشكلة، إذ لم يأخذ صفة الجسم، أصبح يشكل عائقاً أمام بلورة فكر فلسفي جديد يستلهم بالدرجة الأولى مشكلات عصره. وهكذا، فإن العلاقة بالتراث أصبحت عائقاً ينهني على الفكر الفلسفي تجاوزها من أجل نشأته، ولم تصبح أبداً قاعدة يمكنه الانطلاق منها.

يضاف إلى العوائق سابقة الذكر كلها عائق اللغة، فالفيلسوف العربي اليوم يعبر عن فكره باللغة العربية. وهذا أمر يحول دون أن تأخذ أفكاره الفلسفية قيمتها الشمولية بالنسبة لإنسانية زمنه. ولا نقصد من ذلك التأكيد على أن اللغة العربية اليوم عاجزة عن استيعاب الفكر الفلسفي بواسطتها، أو فاسدة عن أن تكون لغة إنتاج فلسفي، بل إن قصدنا ينحصر في الإشارة إلى وضع هذه اللغة ضمن تراتب لغات العالم اليوم حسب معيار الإنتاج العلمي والفلسفي، وحسب إمكان شيوخ الفكر بواسطتها.

الفيلسوف، هي نظريتنا، يتفلسف هي كل زمان ومكان بفضل اللغة ومن خلالها، ولكن اللغات مختلفة هي هذا المستوى من حيث قدرتها اليوم على منح أفكار فلسفية ما القيمة الشمولية

أو عدم منحها هذه القيمة. وقد كانت اللغة العربية في زمن ازدهار الحضارة الإسلامية حاملة للفكر الفلسفي ومصدرا للإبداع فيه ولإشاعته، وأصبحت الترجمة من هذه اللغة إلى غيرها من اللغات من سبل انتشار الفكر الفلسفي الإسلامي وتأثيره وأخذت للكتابة التي يستحقها ضمن تاريخ الفكر الفلسفي على الصعيد الإنساني العام. لكن الأمر لم يعد كذلك اليوم، حيث لم تعد اللغة العربية الكتابة نفسها التي كانت لها بالأمس، وأصبحت أقل قدرة بفعل نسبة الإنتاج فيها على أن تكون وسيلة لانتشار الأفكار واكتسابها القيمة الشمولية.

هناك اليوم صراع صهادة بين الثقافات، يعبر عن ذاته بعدد من المظاهر من بينها الصراع بين اللغات. ونظرا للموضع الحالي للغة العربية ضمن هذا الصراع المعاصر، فإن الفيلسوف الناطق بهذه اللغة لا يوجد في الوضع الذي يسمح لأفكاره بأن تتبادل التأثير مع أفكار فلاسفة آخرين، فسواء أخذنا كم الإنتاج أو استمراره وصلافته بتراث يعود إلى أربعة قرون- منذ بداية النهضة في أوروبا، أو أخذنا قدرة تلك الإنتاج على الانتشار باللغة التي نشأ بها، فإن الإنتاج باللغة العربية يكون أقل حظا في الانتشار وهي التأثير. والفيلسوف العربي اليوم يوجد انطلاقا من اللغة التي يتم بها إنتاجه في وضع المتأثر أكثر من وضع المؤثر. ذلك أن ما يترجم إلى اللغة العربية أكثر بكثير مما يترجم منها، وتكون له بذلك فرصة الاندراج في سياقات فكرية أخرى. لذلك نرى أنه من الواجب اليوم على المؤسسات العربية المشتتة بدينامي الفكر والثقافة أن تعمل على تشجيع ترجمة الأعمال الفلسفية العربية إلى لغات أخرى. وهذا ضمن سياسة عامة تهدف إلى إشاعة الإنتاج الفكري العربي بلغات مختلفة، من شأن هذا أن يجعل الأفكار الفلسفية العربية أكثر شيوعا وبإدلا للتأثير مما هي عليه الآن.

خلاصة

حاولنا في الفقرات السابقة أن نشعر طرق الإجابة عن السؤال الأول الأساسي الذي يواجه كل باحث في واقع الفلسفة اليوم في العالم العربي. علما بأن هذا السؤال كان متعلقا بوجود فلسفة في البلاد العربية أو بعدم وجودها.

وقد انطلقنا في البحث من الإجابة التي تفرغ من غياب الفلسفة أو ضعف حضورها في الثقافة العربية المعاصرة. باحثين في المعوق التي رصدتها عدد من الباحثين الذين انشغلوا بوضعية الفلسفة العربية المعاصرة. كما عرضنا الخلاصات التي توصلنا إليها من جانبنا في بحوث سابقة تناولنا فيها هذا الموضوع نفسه وتقاطعت فيها أفكارنا بصورة طبيعية مع أفكار باحثين آخرين. غير أننا نريد أن نوضح أن ما عرضناه لم يشمل كل الدراسات التي تعلقت بموضوع حضور الفلسفة في الثقافة العربية المعاصرة. إذ لم يكن الأمر يتعلق إلا بتعداد

مناقشة استراتيجيات النقد الفلسفي

تساعدنا على التفكير في الموضوع. علما بأن هناك كتابات أخرى في هذا الموضوع نفسه لا تطلو من أهمية ومن وجهات نظر مفيدة⁴⁹.

نريد الإشارة، مع ذلك، إلى أنه إذا كانت الصيغة التي اتبناها في متابعة الموضوع، والمستندة إلى فرضية ضعف حضور الفلسفة في الثقافة العربية المعاصرة، قد أثارت في رصد عدد من الظواهر المعينة لتطور الفلسفة في هذا سياق، وإذا كان رصد هذه العوائق مفيدا لمعرفة الطريق نحو تطوير الإنتاج الفلسفي، فإن الأحكام الصادرة عن التحليل الذي يعتمد على الفرضية سابقة الذكر لا تطلو من تعميمات لا تكون في كل أحوالها مطابقة للواقع. ذلك أنه يكون من اللائق في مثل حالة هذه الأحكام العامة الرجوع إلى تفاصيل الموضوع الذي تتعلق به وإلى التطورات التي عرفها من أجل البحث عن صيغة لتراجعة تلك الأحكام، والبحث عن بناء جديد لها يجعلها مطابقة لموضوعها.

أول الأحكام العامة، التي سمح لنا تفكيرنا في الموضوع أن نقصصها في ضوء ما كانت تتعلق به من وقائع، هو الحكم القائل بأنه لا وجود لفكر فلسفي في العالم العربي على رغم مضي ما يزيد على القرن من محاولات النهضة، ضمع اعترافنا بأن الإنتاج الفكري الفلسفي في العالم العربي جاء استعماريا في جوانب منه لفكر النهضة الذي بدأ منذ القرن التاسع عشر، فإنه يتفق الانتباه مع ذلك إلى أن ظهور الفلسفة من جديد في البلاد العربية، والذي جاء بعد انقطاع عليها دام قرون، لم يكن إلا بعد الحرب العالمية الثانية، حيث بدأ تزايد الاهتمامات التاريخية والتاريخية في الجامعات العربية، وحيث بدأ إنتاج فكري يتعلق بهذا النمط من التفكير. فالأمر يتعلق، إذن، بحكم على إنتاج استعمر ستة عقود حتى الآن، مطلقا في الوقت ذاته من نقطة انقطاع عن تراثه الخاص الذي قصصه منه قرون خمسة على الأقل، ومن ضرورة زمن آخر لاستيعاب التراث الغربي الحديث الذي بدأ في أوروبا منذ عصر حديثها، ثم ضرورة زمن لاستيعاب جملة من المشاكل المطروحة على الواقع التاريخي الخاص للعالم العربي أو على الإنسانية المعاصرة في مجموعها.

هكذا، إذا كنا في البداية قد ركزنا على التساؤل حول لزامة في الفلسفة العربية المعاصرة، بل وبحول هذه الفلسفة ذاتها، فإننا وقفنا في مرحلة لاحقة على صيغة لوضع هذين السؤالين والأحكام الصادرة عند الإجابة عليهما موضع النسبية.

لقد تبين لنا أن هناك إنتاجا فلسفيا كبيرا باللغة العربية خلال القرن العشرين، وأن هناك اتجاهات فلسفية متنوعة يمكن تصنيفها حسب التسميات الكبرى في تاريخ الفلسفة، إذ إننا نجد من بين الفلاسفة العرب من هو وجودي، أو شخصاني أو وظيفي أو عقلاني، أو ديكراتي أو برغموني، أو جواني، مع إمكان التنوع داخل التسميات ذاتها.

نرى أنه في حالة القول بتبعية للفلسفة العربي لمذاهب نشأت ضمن فسيقات الحضارة الأوروبية، فإن هذا لا يمنع من القول بأن هناك حضوراً لهذه الاتجاهات الفلسفية في العالم العربي عبر الفلاسفة الذين تبناها موافقياً ودافعوا عنها في الفكر العربي المعاصر، ذلك أن المذاهب الفلسفية التي أشرنا إليها تجد لها تعبيرات مختلفة عنها في كل جهات العالم، ووجود متين عرب لها يعد من هذه الناحية أمراً طبيعياً.

السؤال الحق الذي نستطيع أن نطرحه في هذا المستوى، والذي يلائم سيرة تساؤل من الإبداع في مجال الفلسفة، هو الذي نعبر عنه بالصيغة التالية: هل استطاع الوجودي أو الشخصاني أو العقلاني العربي أن يفرض ذاته داخل هذه التيارات الفلسفية ذاتها وأن تكون له مساهمة في تطويرها؟ وبعبارة أخرى، هل يمكن إذا ما أزلنا لتلك المذاهب في عصرنا أن نذكر أسماء عربية كانت لها إضافة بالنسبة لهذه المذاهب ذاتها لا نستطيع التجاوز عنها؟

نرى أن هذا السؤال قابل لأن يجعلنا نبحث بقدر أكبر في مسألة الإبداع والاتباع في الفلسفة العربية المعاصرة.

هكذا، فإن اتجاه البحث الذي نقارحه هو البحث عن مكانة المفكرين العرب في القرن العشرين داخل التيارات الفلسفية التي يمثلون من الانتماء إليها، كالمبحث مثلاً عن مكانة الوجودي العربي داخل التيار الوجودي بصفة عامة، أو عن مكانة الشخصاني العربي داخل تيار الشخصانية العام، لكن، حيث إن الجدة في فلسفة ما وفيتمتها بالنسبة لتاريخ الفلسفة ذاته لا تتحقق عبر العلاقة بهذا التاريخ وحدها، بل أيضاً عبر العلاقة بالواقع التاريخي الخاص. فإن السؤال حول الانتماء الفلسفي يصبح قائماً لذلك الذي يتعلق بمدى نجاح المفكر في المزاوجة بين تأثره بمذهب من المذاهب واستخدام معطيات هذا المذهب للتفكير في قضايا إنسانية معينة تعني واقعاً تاريخياً خاصاً. وهكذا، فإن السؤال يصبح متعلقاً بمدى التفاعل بين الأفكار الفلسفية، سواء كانت إبداعاً أو تأثراً، والإشكالات المطروحة على الواقع التاريخي الخاص.

هناك حكم عام آخر في حاجة إلى إضفاء النسبية عليه، وهو المتعلق بتبعية المفكرين العرب للفكر الفلسفي الأوروبي. فهذا الحكم مستند إلى الانتماء الذي يعلن عنه كثير من المفكرين في العالم العربي لتيارات فلسفية نشأت وتطورت في الفكر الأوروبي منذ بداية العصر الحديث إلى الآن. ثم العمل على الدفاع عن أطروحات تلك التيارات ومحاولة إدماجها في الفكر العربي المعاصر عن طريق القول بمضامينها نفسها، أو عن طريق التأليف عنها، أو عن طريق إحصائها بفضل ترجمة الأعمال المتعلقة بها. فبمر أن هذا الواقع لا يكفي وحده لجعل الحكم بتبعية المفكرين العرب مطلقاً. ذلك أن الفلسفة فكر يتناول قضايا

مناهج البحث الفلسفي المعاصر

إنسانية عامة تتجاوز حدود الإشكالات التي يعرضها مجتمع بعينه أو حضارة محددة، وهذا ما يجعل الأفكار الفلسفية قابلة للانتقال من بيئة ثقافية إلى أخرى، وهو الأمر ذاته الذي نستطيع بفضل أن نسر شيوع المذهب الفلسفي الواحد في مجتمعات مختلفة، والبيئة الفكرية العربية واحدة من البيئات التي يمكن أن تنتقل إليها الأفكار الفلسفية من خارجها، وأن تنتقل منها إلى غيرها من دون أن يعني ذلك أن التبعية مطلقة.

نرى أنه إذا أخذنا بعين الاعتبار طبيعة الفكر الفلسفي وسماته وطريقته في تناول مشكلاته، فإننا ندرك أن ذلك الفكر نتاج إنساني لا مانع من انتقاله من بيئة إلى أخرى. وكما يؤكد أحد الباحثين في هذا الموضوع، فإن الفلسفة ليست شرقية ولا غربية، بل إنسانية شأنها في ذلك شأن العلوم الطبيعية التي لا وطن لها ولا عرق. لذا أمكن لجميع الشعوب أن تدرك فحواها وتتمتعها وتستفيد منها⁽¹⁰⁾.

كان قصتنا مع ذكرناه أن نسمح لأنفسنا، ولقرائنا أيضاً، بوضع أساس للتمييز بين التبعية الفلسفية والعلاقة الطبيعية لكل من يتقن بتاريخ الفلسفة، فالعلاقة بتاريخ الفلسفة ضرورية لأن عملية التنظير تعني الاندراج في سياقها وممارسة التفكير الفلسفي من خلالها، ولذلك فإن هذه العلاقة الضرورية لا تدل على التبعية بصفة مباشرة ومطلقة، فما نهدف إلى إثباته هو أن الانتقال ينبغي أن يكون انضماماً بين فئتين المتساويين اللذين أشرنا إليهما، واللذين نرى أن عدم الفصل بينهما يقود إلى أحكام عامة لا تكون مطابقة لحقيقة المذاهب التي تصفها.

<http://Archivebeta.Sakoft.com>

التأثر بالفلسفات السابقة أو المعاصرة واقع طبيعي بالنسبة لكل فلسفة في الماضي أو الحاضر على السواء، وإذا ما أردنا أن نجعل من التأثر وحده مبرراً للحكم على الفلسفات بالاتباع، فإنه لن نجو واحدة منها من هذه الصفة، إلا إذا افترضنا فلسفة تكون بمنزلة بداية مطلقة لا سابق لها، وهكذا، فإن المسألة الأساسية في البحث عن الاتباع والإبداع في الفلسفة العربية المعاصرة تصبح هي البحث عن مدى اندراج الفيلسوف في هذه الجهة من العالم في تاريخ الفلسفة العام، وفي تاريخ الفلسفة المعاصر بصفة خاصة، تصبح المسألة الأساسية، بتعبير آخر، هي مدى مناهضة الفيلسوف العربي اليوم في الإضافات الفلسفية لمشكلات إنسانية المعاصرة⁽¹¹⁾.

نضيف إلى كل ما ذكرناه حتى الآن قولاً نسبياً آخر يطرح بنا من الأحكام العامة ويعود إلى صفاتها الموضوعية، ذلك أن الحكم بالتبعية الفلسفية على إنتاج الفلاسفة عرف تطوراً: لقد حاول الوجودي العربي عبد الرحمن بدوي البحث عن تاصيل الفلسفة في الثقافة العربية الإسلامية، وانتقل محمد عزيز العباي من الشخصانية الواقعية إلى الشخصانية الإسلامية فالفلسفة الغربية، كما أن زكي نجيب محمود، الذي دافع عن الفلسفة الوضعية المنطقية في

بداية حياته الفلسفية، انتقل في المرحلة الأخيرة من حياته إلى محاولة البحث في التراث العربي الإسلامي، ولكن دون أن يتغلب بصورة عن موقفه الوضعي المنطقي.

حاولنا في دراسة سابقة أن نطبق هذا التوجه الذي اشرنا إليه على الفكر الفلسفي في المغرب المعاصر، مبرزين أنه من الصعب البقاء على مسعيد التحليل الذي يروم الموضوعية ضمن حكم عام يحكم بالشبهة المطلقة على الإنتاج الفلسفي العربي المعاصر بأكمله.

لقد عدنا في هذا الإطار إلى وجهات نظر محمد عزيز الحبابي وعبدالله المروعي ومحمد عابد الجابري، كما عدنا إلى متابعة تجربتنا الفلسفية الشخصية، لنستنتج أنه ينبغي التمييز بوضوح بين عناصر التأثير التي تكون لدى مفكر ما والاستخدامات التي تكون لهذه العناصر، والتي قد تجعل منها تأليفا جديدا له قيمته من حيث هو كذلك لا نجد لدينا ميلا إلى إطلاق أحكام عامة حول ضعف الفلسفة العربية المعاصرة، أو حول ابتعاد الفلاسفة العرب المعاصرين عن الواقع. وما ندعو إليه في مقابل ذلك هو متابعة موضوع هذه الأحكام بدقة.

لقد كانت محاولتنا الحالية اجتهادا لرصد واقع الفلسفة العربية المعاصرة في ضوء السؤال حول وجودها وحول عوائق العودة إلى كل العوائق التي ذكرناها في دراسات سابقة، ولكن التي ذكرها أيضا باحثون آخرون اهتموا بهذا الموضوع ذاته. ونعد أن ما فعلنا به من تحديد هي وضع الأسئلة والأشارة إلى طريق الإجابة عنها مقدمات للبحث في وضع استئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر. لكن هذه المقدمات هي حاجة إلى دراسات تفصيلية لبعض الاتجاهات الفلسفية على الأقل، وهذا ما نأمل أن نوفق في القيام به.

- 1 راجع زكي نجيب محمود: «أجديد الفكر العربي»، دار الشروق - القاهرة وبيروت 1997 (الطبعة الخامسة) ص 20 - 21.
- 2 المرجع السابق نفسه، ص 21 - 22.
- 3 المرجع السابق نفسه، ص 24.
- 4 المرجع السابق نفسه، ص 25 - 26، لم أبحثها من أم.
- 5 المرجع السابق نفسه، ص 28 - 29.
- 6 المرجع السابق نفسه، ص 32 - 33.
- 7 تتحدد هنا كتابات زكي نجيب محمود، بالمعقول والفلا معقول في تراثا الفكرية، دار الشروق - القاهرة وبيروت، الطبعة الثانية، 1998.
- 8 راجع زكي نجيب محمود، «أجديد العقل العربي»، المطبوعات ساقفة الذكر نفسها، ص 277.
- 9 المرجع السابق نفسه، ص 277.
- 10 المرجع السابق نفسه، ص 28 - 29، لم أبحثها من أم.
- 11 المرجع السابق نفسه، ص 277.
- 12 المرجع السابق نفسه، ص 278.
- 13 المرجع السابق نفسه، ص 277.
- 14 المرجع السابق نفسه، ص 278 - 279.
- 15 راجع تاسيف نصار: «المرجع السابق نفسه» سبل الفكر العربي في الحرية والإبداع، دار الطليعة، بيروت، 1999، ص 29. ويمكن الرجوع إلى هذا النص بالإجمال لطلالين من ص 20.
- 16 المرجع السابق نفسه، ص 26 - 27.
- 17 المرجع السابق نفسه، ص 217.
- 18 المرجع السابق نفسه، ص 278.
- 19 المرجع السابق نفسه، ص 278.
- 20 تاسيف نصار، المرجع السابق نفسه، ص 277. راجع كذلك حديثه عن شروط الاستقلال الفلسفي بين ص 289 و 290.
- 21 راجع ملاحظات تاسيف نصار ضمن الكتاب الجماعي: «نهضة العالم العربي»، (بالفرنسية) كتاب سبل الفكر، ص 21.
- 22 راجع محمد هادي الجابري، «الخطاب العربي المعاصر»، دراسة تحليلية نقدية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، دار الطليعة، بيروت، 1997.
- 23 المرجع السابق نفسه، ص 179.
- 24 المرجع السابق نفسه، ص 181.
- 25 المرجع السابق نفسه، ص 26.
- 26 المرجع السابق نفسه، ص 185.
- 27 المرجع السابق نفسه، ص 22.
- 28 المرجع السابق نفسه، ص 122.
- 29 المرجع السابق نفسه، ص 123.

- 30 المرجع السابق نفسه، ص 164. ولكن راجع أيضا ص 160.
- 31 المرجع السابق نفسه، ص 164 - 149.
- 32 المرجع السابق نفسه، ص 174. ولكن راجع أيضا ص 117.
- 33 المرجع السابق نفسه، ص 174.
- 34 المرجع السابق نفسه، ص 174.
- 35 المرجع السابق نفسه، ص 9. راجع كذلك مؤلفات الجابري التي اعلمت بذلك القتل.
- 36 راجع هذا الأمر ضمن كتاب طه عبدالرحمن: «Sémiologie et philosophie» الصادر باللغة الفرنسية.
- Abderrahmane THBA, "Langage et philosophie", essai sur les structures linguistiques de l'ontologie, publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Rabat, 1978, pp. 22 - 25.
- 37 المرجع السابق نفسه، ص 11.
- 38 المرجع السابق نفسه، ص 24.
- 39 راجع طه عبدالرحمن: «البنية الفلسفية المغربية وبرهنة التباين» بحث منشور ضمن مجلة مدارات فلسفية، العدد الأول، 1998.
- 40 راجع طه عبدالرحمن: «الفلسفة والتربية» المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1990.
- 41 راجع ذلك ضمن مقالة: «اليتافيزيقا كتحدي من فعل التاريخ» مجلة الثقافة الجديدة، العدد 91، 1984.
- وقد أصبح هذا المقال نصيا أول ضمن كتاب: «حوار فلسفي» شارك في الفلسفة العربية المعاصرة، دار توشاق للنشر، الدار البيضاء، 1994.
- 42 راجع الحوار الذي أجراه هذا مجلة البنية الثقافية ونشر في العدد 5، ص 990.
- 43 المرجع السابق نفسه.
- 44 صرنا من هذه الفكرة في الحوار الذي أجراه هذا جريدة «الاتحاد» الإمارات العربية المتحدة، راجع العدد المخرج بـ 26 يوليو 1998.
- 45 راجع مقالة: «الفلسفة بين الإيديولوجيا والتأويل» مجلة دراسات عربية، العدد 11 - 12، سبتمبر - أكتوبر، بيروت، 1994.
- 46 راجع مقالة: «التكوين الفلسفي وتاريخ الفلسفة» جريدة الشرق الأوسط، العدد المخرج بـ 19/9/1994م.
- 47 راجع بهذا الصدد مقالة: «الفلسفة وتاريخ الفلسفة في الفكر العربي المعاصر» عدد يوم 19/8/1994 هـ.
- 48 راجع حوارنا مع مجلة الحياة الثقافية (أولس) المنشورات مجلة الفكر نفسه.
- 49 راجع كتابنا: «بناء النظرية الفلسفية» دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، 1990.
- راجع أيضا خاصة الفصل المعنون بـ: «الفلسفة العربية والقيمة الشمولية للأفكار».
- 50 المرجع السابق نفسه، والفصل السابق نفسه.
- 51 راجع كلام هوسرل هذا ضمن كتاب: «معارف» و«كارثية» أو المدخل إلى الفينومينولوجيا المتعالية» ترجمة تيمور شيخ الأرمي، دار بيروت للطباعة والنشر، ص 11 - 20.
- هذا أيضا إلى الترجمة الفرنسية الصادرة عن مطابع Nathan باريس، 1992، ص 22 - 23.
- 52 راجع كتابنا: «جراة الوقت الفلسفي» مطابع أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، بيروت، 1999. راجع أيضا خاصة الفصل المعنون بـ: «جراة الوقت الفلسفي».

- 33 - يشير في هذا المصنف - على سبيل المثال - إلى كتاب (مبدأ كمال عبد الحليم): «دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة» دار الطليعة، بيروت، 1995.
- يمكن الرجوع أيضاً إلى كتاب: «الفلسفة في الوطن العربي المعاصر» بصوت المؤرخ الفلسفي العربي الأول، وقد صدر كتاب عن مركز دراسات الوحدة العربية عام 1999.
- تشير كذلك إلى دراسة الأستاذ ماجد فخري: «الفلسفة العربية بين الإبداع والاستقلال والمشاركة».
- ترجع القارئ أيضاً إلى العدد 36 من مجلة الثقافة الجديدة (الغرب)، والتي تضمن عدداً من الدراسات في هذا الموضوع.
- كما أن مجلة «الوحدة» الصادرة عن المجلس القومي للثقافة العربية، خصصت العدد رقم 70 لبحث في موضوع «الفلسفة العربية بين الإبداع والاستقلال» وهو عدد سبتمبر 1999.
- 34 - راجع، ماجد فخري: «الفلسفة العربية بين التبعية والاستقلال والمشاركة» مجلة دراسات عربية، 6 يناير 1999.
- 35 - راجع، ضمن كتابها، بناء النظرية الفلسفية، الفصل المكون بـ «الإبداع في الفلسفة العربية المعاصرة» شروط طرح الإشكال المطبوع، تسبقها سائقة الذكر.



عرف كتاب

« العقل في القرن العشرين » (*)

تأليف: بيرتراند راسل - سرنان (**)

عرض وتقديم: د. أسامي الجداوي (***)

الفئة والترجمة:

عند اختيار نص للترجمة إلى العربية تواجه المترجم هذه المسائل يجب أن يجيب عنها بشكل واضح، حتى يتمكن له تقديم الجديد بشكل يقضي ثقافة القارئ.

أهم المسائل التي تواجه المترجم لنور
حول ترجمة الإشارات العلمية التي يستخدمها النص إلى مفاهيم العربية.

<http://archivebeta.sakhrat.com>

ومن هذه التاخية يبدو أن اختيار نص يتناول العلاقة المعقدة بين التصورات الفلسفية للعقل والتغير اللازم الحركة العلوم والمجتمع إنما هو اختيار موفق، وذلك بسبب غياب النصوص الفلسفية المترجمة التي تتناول بعمق تاريخي واجتماعي كافي مشكلة العقل المعاصر. الأمر الذي اضطر على الترجمات الفلسفية - بشكل عام - صفة الاختراب الحضاري والثقافي. والملاحظ أن أغلب النصوص التي تُختار للترجمة إلى العربية حول مفهوم العقل تقوم على افتراض واحدة العقل ووحدة العلم. كأنما تاريخ العقل وتاريخ العلم يتركان بشكل خطي وحتمي. على التقيض من الترجمات المعتادة. يقدم لنا العقل في القرن العشرين. عرضاً فلسفياً بأبعاد تاريخية وجغرافية متعددة لتطور مفهوم العقل في القرن العشرين. وذلك عن طريق عرض تطور العلوم الطبيعية والاجتماعية وتأثيرها المزيج في تغير مفهوم العقل في هذا القرن. ومن طريق عرض العلاقة بين العنصرية والصادقة أو بين الشعبية العمياء والإبداع في إنتاج هذه العلوم. وبذلك فإن النص يقدم

(*) ترجمة د. عاطلة الجويشي

(**) بيرتراند راسل - سرنان - سرنان فرنسي الجنسية والولد. انتقل في الفلسفة والتاريخ العلوم. درس في جامعة شارل ديغول ثم جامعة باريس. له الكثير من المؤلفات المهمة في فلسفة وتاريخ العلوم. ظهرت جميعها باللغة الفرنسية. ويصحبها ترجم إلى اللغة الإنجليزية. عمل مديراً لجامعة باريس - السوربون، وعمل في اللجنة الوطنية الفرنسية للتعليم.

(***) قسم الفلسفة بجامعة الكويت

العلاقة مع الفكرة العقلية :

أسلوبا جديدا في تناول مشكلة تطور العلوم. تتخذ طريقا وسطا بين الثنائيين بالتزامن الخطي والتقدم الحتمي للعقل والعلوم. وبين الثنائيين بحريتها الإبداعية المطلقة، كما أن النص يقدم لقادة الفلسفة مفترضا تعددية المتكفون وسياقاتهم الحضارية، ويميزا اختياراته للشخص والمذنب والأزمة التي تشكل محاور هذا العرض. وإن كانت هذه التظاهرات محكمة في النهاية بالتحيز للعقل الأوروبي⁽¹⁾.

من ناحية أخرى يبدو أن من أهم العناصر التي تواجه المترجم أيضا هي إمكان نقل النص من لفته الأصلية (الفرنسية في حالة نصنا هذا) إلى اللغة العربية بشكل يحافظ على المعنى المنقول، كما يحافظ على روح اللغة العربية وسلامة القراءة وسلامة الفوائد. وهنا يبدو أن د. الجيوشي أخفقت في إيجاد التوازن المطلوب بين النقل الدقيق للمعنى والحفاظ على سلامة اللغة العربية، فالترجمة لطالما يفرضه نلو الأخرى من الجمال المتناظرة، التي ربما كانت مقبولة بالفرنسية، ولكنها تغلو من أي ترابط عند ترجمتها حرفيا كما فعلت مترجمة النص⁽²⁾. إن هذا النقد للترجمة ليس قضية شكلية، وإنما يصيب في صلب الموضوع الذي يناقشه الكتاب، فمن هنا في مواجهة التفسير اللغوي عن تعددية العقل واستتاع الترجمة من لغة إلى أخرى، بسبب تعدد مقاييس اللغات وفيها الجمالية والنحوية. هذه التعددية، كما بالأحرف جان - بول - سارتران هي محور مشكلة مفهوم العقل في القرن العشرين.

يعرض مؤلفنا العناصر الأساسية التي تدور حولها مشكلة العقل في 280 صفحة من الحجم المتوسط، منسمة إلى ثمانية فصول:

الفصل الأول: العقل الحديث كنه وجوهر.

الفصل الثاني: تحريك المقولات وتنويعها في القرن العشرين.

الثالث: الأدوات الجديدة للعقل في العلوم في مطلع القرن العشرين.

الرابع: أدوات العقل في الأدب والعلوم الاجتماعية.

الخامس: فكرة البنية وحالات البنية.

السادس: تشكلات العقل حوالى منتصف القرن العشرين.

السابع: العقل في القرن العشرين (مفهوم العقل).

الثامن: العقل في نهاية القرن العشرين.

ولكن يمكن اختصار الخط الرئيسي للجدل الذي يتناوله الكتاب عن طريق حصره في ثلاثة محاور، سنعرض لكل منها باختصار: العقل وواحدة المقولات، العناصر الفلسفية والتاريخية لتحريك المقولات، وأخيرا تداخلات التعددية.

العقل وواحدية المقولات

يرى سان - سرنان أن نهاية القرن الثامن عشر شهدت بدايات التساؤل الفلسفي حول وضع العقل بشكل لم يسبق له مثيل في تاريخ الفلسفة الغربية، حيث تمركز التكليف حول ما إذا كان العقل

يرى الأشياء (الطبيعة) كما هي في ذاتها، أم أنه يقتصر على رسم تصورات حول الظواهر من دون التفاعل الفعلي إلى ذاتها؟ ويرى سان - سرنان أن إجابتي كانط وجوته كانتا من الإجابات التي تركت ملامحها واضحة في تاريخ الفلسفة الغربية، فقد رأى كانط أن العقل لا ينفذ إلى ما وراء الظواهر. بل يقتصر على اكتشاف العمليات التي يجري وفقها والحدود التي تحيط بقدراته، بينما قرر جوته أن مهمة العقل الأساسية «تلهم الضرورة، ومعرفة الاستحالات في الطبيعة». (سان - سرنان، ١٦) وعلى رغم التعارض الواضح بين هاتين النظرتين إلا أنهما تتفقان على أن تفسيراً موحداً للواقع هو أمر ممكن وإن كان كانط قد حدد حدود المعرفة بشكل أكثر دقة من جوته.

ويلاحظ سان - سرنان أن الموقف الكانطي اتخذ طريقاً وسطاً بين المادية الفجة والقيمية، اللتين تتفقان على تطبيق قوانين الزمن والواقع، فبينما تقوم المادية هذا التطبيق بافتراض سلبية العقل أمام الطبيعة، فإن المثالية تنهض على طريق إلغاء العالم الطبيعي وإدراجه ضمن إنتاجات الزمن. أما كانط فيعتقد أن جميع معارفنا تبدأ بالضرورة، ولكن تجاربنا مرتبطة بعنصر ذي مدخل محدود إلى المعرفة. ومن هنا فإن تجاربنا ليست خالصة ومباشرة، وإنما تركيبية ومتوسطة. بمعنى أنها تنتج عن توسط الدور التركيبي للعقل في معرفة الطبيعة. ومن أجل شرح طبيعة هذا الدور التركيبي للعقل يضع كانط (كما فعل أرسطو من قبل، وإن بشكل مختلف) قائمة المقولات الأساسية التي تشكل نقاط التقاء بين الطبيعة والعقل، وتضمن للعقل معرفة الطبيعة.

على رغم إصرار كانط على صيغة ثابتة ومحددة لقائمة المقولات، وإصراره على واحدة العقل ومسؤوليته تجاه فعل المعرفة، إلا أن موقفه، كما يلاحظ سان - سرنان، احتوى على البذرات الأولى لاتجاهين معاصرين: العدمية والوضعية.

استلهمت العدمية الفرض الكانطي بأن العقل يركب معارفنا، وانتهت إلى إلغاء مفهوم الحقيقة من قاموسها الفلسفي. معينة هي ذلك إنتاج لتوقف المثالي بشكله المعاصر. أما الوضعية فقد اتخذت مسلكاً من افتراض كانط أننا لا نعرف الشيء في ذاته، وانتهت إلى الفهم الأثري للعقل، ذلك بأن العقل لا يعدو كونه أداة للكشف عن ظواهر معينة، ولكن لا تظهر هاتان المدرستان بوجهيهما المعاصرين إلا مروراً بفلسفة القرن التاسع عشر التي هاجمت مفهوم العقل الكانطي. وما جئت افتراض كانط بواحدة وشيات قائمة المقولات.

تحريك المقولات

على الرغم من محاولات الفلسفة الطبيعية في النصف الأول من القرن التاسع عشر لإعادة إنتاج الطبيعة ذهنيا، إلا أن تقدم العلوم الطبيعية والاجتماعية في النصف الثاني من القرن نفسه أدى إلى زعزعة الثقة بالإيمثولوجيا الكانطية، القائمة على وحدة المقولات المتوسطة بين الطبيعة والذهن. ويختار سان - سورنن من أن هذه اللحظة التاريخية تضع أولى لبنات العممية في القرن العشرين. أما العلوم الطبيعية فقد خلق تطورها في القرن التاسع عشر نتيجتين متضادتين: فهي، من جهة، تزيد من سيطرة الإنسان على الطبيعة بسبب دقة تقنياتها، ولكنها من جهة أخرى ترخي صلة الإنسان بالطبيعة بسبب تزايد تجريدها. وهنا يمرض سان - سورنن لرأي كورتو، الذي لاحظ أن العلوم - خلافا لما اعتقد فلاسفة القرون السابقة - لا تتطور بشكل خطي، وإنما تتعرض لأزمات مستمرة تفرض عليها إعادة صياغة نظرياتها ومشاكلها الأساسية وأنتولوجياتها، مما يضفي على العلوم طابعاً تاريخياً ضرورياً، ذلك أن العلم في كل لحظة تاريخية ليس نتاج تراكم خطي للعلوم السابقة، وإنما لحظة فريدة عن سواها، فتمنح الصاعدة بسبب دورها في تغير التشريعات العلمية، ولكن إذا كان الأمر كذلك، فإن إمكان وجود نقطة تحول في المقولات التي طورها تفكيكها لهذا الاستنتاج يلاحظ كورتو أن التنوع لا يقتصر على الجانب الإيمثولوجي في العلوم الطبيعية، وإنما يتجاوز إلى أنطولوجيا قائمة على التنوع والتقسيم الجذري للأشياء في الطبيعة، حيث يدعو هذا التنوع الطبيعي إلى تنوع المقولات.

أما في العلوم الاجتماعية فيختار سان - سورنن «ديلي» صغيراً عن تزعم ثقة العصر بواحدية المقولات، فقد مثل ديلي نقطة التحول والفصل بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية عن طريق الدعوة إلى النهج التأويلي في العلوم الاجتماعية. وهنا يضعنا ديلي في مواجهة مباشرة مع الموقف الكانطي، حيث يبرز لنا عدم جدوى نموذج التفسير السيمي المستخدم في العلوم الطبيعية للعلوم الاجتماعية، وذلك لكون الأخيرة علوماً تستند أساساً إلى فهم التاريخ بصفاته نصاً بديلي فـك وموزاً¹¹، وهذه الخصوصية في طبيعة العلم الاجتماعي وعيونه الأساسية تستدعي نموذج الفهم التأويلي الذي يوظف قدرة الإنسان على التخصيص المتماثل لحالات الآخرين وأفهامهم وفهمها من الداخل، في محاولة لإعادة إنتاجها ذهنياً، وبذلك يقدم لنا ديلي، سبباً آخر لامتناع واحدية المقولات، فكل ثقافة ولادة سياقها التاريخي وعليها من أجل فهمها ألا نطبق المقولات التي نعتقد بصحتها، وإنما أن نتفحص (إن صح التعبير) مقولات الآخر موضع التماثل.

هذا التغير نحو التوسع القبولات في العلوم الطبيعية والاجتماعية أدى إلى ظهور ما يسمى سان - سيرنان أدوات جديدة للعقل في القرن العشرين، فعلى صعيد العلوم الطبيعية والمنطق والرياضيات تم التحول من المنطق التقليدي إلى المنطق الرياضي، والتحول من الفيزياء التقليدية إلى الفيزياء الرياضية، أما التحول في المنطق فقد أدى ظهور الهندسات اللائقية واكتشاف المجموعات اللانتهية في نهاية القرن الثامن عشر إلى التحول من دراسة قوانين الفكر بشكل تاملي، إلى اتخاذ الرياضيات ذاتها مجالاً للبحث. أما على صعيد الفيزياء فقد توغل العلم بعيداً عن النمط التقليدي الذي كان يفترض وجود عدد نهائي من التفسيرات العلمية للظواهر الطبيعية، يشير سان - سيرنان مثلاً إلى كتابات دوهام، التي كشفت عن إمكان وجود عدد لا نهائي من التفسيرات الممكنة لعدد متعدد من الوقائع، هذه الكتابات أبرزت الدور الإبداعي الذي يقوم به العالم عند اختياره لتفسير دون آخر، على رغم انساقها جميعاً مع الوقائع. فالحكم النهائي ليس التجربة الحاسمة كما كان يعتقد في القرون الماضية، وإنما ملكة الحكم لدى العالم، كما يشير سان - سيرنان إلى كتابات إرنست ماخ الذي يرجع ملكة الإدراك إلى ذات متشخصة تكونها الأساسيات والانتماءات والذكريات، لا ذات متعالية خالية من الوجود التاريخي. أما بولتزمان، فقد نادى بالأخذ بالنظرية اللتجة بفرض النظر عن تطابقها مع جميع الأدلة القموسة. وينتقد بيا بولتزمان أن مهمة الفيزياء ستتحوّل في القرن العشرين من شرح طبيعة وأسباب المبررات التي تحدث في الكون إلى تزويدها بوصف دقيق وعلماني قدر المستطاع، غير أنه لم يمتد ليشتد هذا التحول (44) <http://mare>

ومع «بلاكك» و«أينشتين» تدخل الفيزياء المرحلة الجديدة التي تطرح بها الأدوات التفسيرية للوصول إلى المطلق. وينظر سان - سيرنان إلى دور أينشتين في تكوين العقل المعاصر، مقارناً إياه بالنسك الكائنطي، فيرى أن أينشتين قد أبان أن المفاهيم الأساسية للفيزياء - التي هي بمنزلة المقولات بالنسبة للعلم - لا نشق مباشرة من التجربة، ولكن هذه المفاهيم ليست قبلية كما هي لدى كانبث. وإن كانت تحدد بشكل قبلي الإطار الذي يحدد تصورنا للعالم- إن هذه المفاهيم وفقاً لأينشتين إبداعات حرة للذهن تستند شرعيتها من التجربة بشكل خاص، فبينما هي مفاهيم قبلية إلا أنها تملك صفة العلمية أيضاً. ونرى هنا تجلها للعلاقة الجديدة بين العلمية والمصادقة.

أما الآداب والعلوم الاجتماعية في بداية القرن العشرين فقد شهدت - كما ذكرنا - التحول إلى نموذج الفهم التآويلي بمقابل النموذج التفسيري السببي للعلوم الطبيعية. ويرى سان - سيرنان أن وصف حالة العلوم الاجتماعية والآداب في أوروبا القرن العشرين لابد أن يحدد بحدود جغرافية محددة، حتى تضمن صورة واضحة لتجلياتها. وينتقد عن التعميم الفضل (وإن كان - كما ذكرنا - معترف بالمعسف اللازم ضرورة لخيارات من هذا النوع)، ففي ألمانيا يأتي

«العقل في القرون العشرية»

زيميل وديلتاي وماكس هيرر ليناقشوا العلاقة بين النموذجين التفسيري والتأويلي، مبرزين وجهاً جديداً للتأويلية الحتمية والصادفة (أو الجبرية والحرية) في مفهوم العقل، وبينما يتباين العلم والأدب في وصف وتفسير مصير الإنسان في النحمة، يسطوع الأدب في وصف العالم الفعلي مع انتشار الفلسفة التجريبية في إنجلترا. أما في فرنسا فيشهد الأدب عصرًا ذهبيًا مع متعطف القرن العشرين، ويعتمد الفن كصورة لحالة الإنسان، ويتوقف سان - سرلان عند «زيميل» و«هيرود» و«كونراد» لينفحص حقيقة حصول الأدب والعلوم الاجتماعية في بداية القرن العشرين، لينتهي إلى أن «مصير العقل مرتبط، أكثر مما نظن بالشعر والرواية، اللذين يشهدان عندما تتشرد مقولات العلم، أن مبدأ تجسد يحرك اللغة ويهيئها» (١٢٤).

وبمتابعة تطور مفهوم البنية والاتجاه النبوي في القرن العشرين يقدم لنا سان - سرلان قراءة لتطور القرن العشرين باتجاه معاكس للتطور الذي شابه أوجست كونت. فقد تصور كونت أن العقل يتطور من المرحلة الدينية إلى الميتافيزيقية إلى الوضعية. إلا أن متابعة تطور مفهوم البنية في القرن العشرين يكشف تطورًا معاكسًا من المرحلة الوضعية إلى المرحلة الدينية، إن أهمية مفهوم البنية تكمن في أن يسمح بدراسة كيف يتطور ذهن نظام معارفه ويربطه بتنظيم الأشياء. بالاستناد إلى أمثلة (١٢٥)، فهو إذن مفهوم «كاشف» للتغيرات التي طرأت على فهم العقل الأوروبي لنفسه. ويحدد سان سرلان المرحلة الوضعية لدراسة البنيات بين ١٩٠٠-١٩٤٠ بداية ب«موج «هليبرت» إلى إعادة بناء الرياضيات كبنية منطقية من الإجراءات والمسلطات، في مطلع الثلاثينيات قدم «كورت غودل» هذا الأمل عندما كشف عن فشل أي نظام مغلق في احتواء حرية الإبداع الرياضية، وبرهن تارسكي، على امتناع اللغة الطبيعية على التحول الكامل إلى التعبير الصوري. في الأربعينيات تحولت النبوية إلى المرحلة الميتافيزيقية بفعل إلهامها لبراهين غودل وتارسكي، فقد اعتقدت النبوية في هذه المرحلة، ممثلة ب«كورت لويث ستروس»، أنه من الممكن امتصاص اللغة الطبيعية كلية في نظام مغلق من الإشارات والرسائل، فقد ارتكب ستروس الخطأ التاريخي بافتراض وحدة العلم الطبيعي والاجتماعي، وإمكان اختزال الأخير في نظام مغلق. وهذا الافتراض إنما هو افتراض ميتافيزيقي لا علمي، على الرغم من ادعائه العلمية. في الستينيات من القرن العشرين تحولت النبوية إلى دين وشمي، وذلك عن طريق اجتماع التربة لتوحيد ما فصلته الطبيعة، وإخلاق نظام المعرفة في عدد محدد من المسلمات الميتافيزيقية، والتحكم اللاعقلاني لنظام وحيد في تفسير العالم.

وقد أدى هذا التطور الأخير برأي سان - سرلان إلى ظهور التطبيق بشكلين بارزين: التوحيد بين علوم لم يرتبط بينها طلقًا، وإغفال التعارضات المعروفة بين المفاهيم والنظريات، غير أنه يؤكد أن الطريق الذي سارت به النبوية لم يكن مستمًا عن الناحية المنطقية، فمنطقيًا لا يوجد تلازم داخلي بين النبوية كمنهج وهذه الواحدة للثقافة.

تداعيات التعددية

بري سان - سوران أن القرن العشرين قد شهد تراجعاً كبيراً للعقل بسبب ما يصفه بالمدمية والاستسلام للتأجيل عن سيطرة تحويلين رئيسيين على روح هذا القرن: التحول الأول نتج عن تراجع العلم خلال

قرنين طويلة بين الاتجاه التفسيري متعللاً بالفيزياء، والاتجاه الوصفي متمثلاً بالفلك، وقد أدى هذا التراجع إلى سيطرة الاتجاه الوصفي في الفيزياء المعاصرة، كما رأينا بعد استبدال التفسيرات السببية بوصف تلازم الظواهر فحسب، فقد أدى هذا التحول إلى تجاوز الاهتمام القديم بإيجاد تفسيرات سببية للظواهر إلى الاهتمام بطبيعة هذا التلازم بينها، هل هو تعبير عن قوانين كلية أم تعبير عن تعود فقط؟ أما التحول الرئيسي الآخر فيمكن في اتصال العقل العلمي عن العقل النظري في هذا القرن، فلم يعد دور العقل هو الرقيب الداخلي القادر عبر الانعكاس على ذاته أن يحمل المسؤولية الأخلاقية لأحكامه، بل تحول إلى مجرد أداة تمكننا من بلوغ نجاحات موقعية.

ويعرض سان - سوران لإحامين معاصرين على التحويلين السابقين تتمثل الأولى بالوضعية المنطقية والثانية بالفيلوسوفيا التحليلية لـ هوسرل، فقد حاولت الوضعية المنطقية عزل التفكير الميتافيزيقي عن الواقع، وبحثت الأخطاء الميتافيزيقية في الاستخدام الخاطئ للغة، وعن طريق افتراض أن المعنى يتحدد بنوع من التطبيقات التجريبي بين شكل القوي وبنية مادية، انتهت الوضعية المنطقية إلى التسليم بأننا في النهاية لا نرى إلا صور الأشياء، وقد رأينا في عرض البينوية الرياضية أن هذا الاتجاه يفترض ما وجدته الفلاسفة منذ قرون افتراضاً خاطئاً، أما هوسرل فقد حاول إعادة الترابط بين العقل العلمي والنظري اللذين انفصلا بسبب الاتجاه «الأراني» ومما زالت محاولة إعادة الترابط، هذه، حية إلى يومنا هذا. ولكن حتى يبين لنا الأبعاد الدقيقة لمشكلة الاتصال هذه يسطر سان - سوران فصلاً كاملاً لمناقشة مفهوم العمل الذي تبني عليه نظريات العقل العملي⁽¹⁾، يعرف سان - سوران الفعل كالتالي:

يتضمن كل عمل من أصغر الأعمال حتى أكثرها العمية أربع خصائص، يشكل بداية، لا يقتصر على مجرد التية، بل يتجسد بتفويض مشروع يكون أمراً بالنسبة للعالم به، يوجد ما يمتنع الرجوع عنه، وأخيراً لا يغير وحسب حال الأشياء الخارجية، ولكنه يغير هذا الذي يقوم به. يكون العمل بالنسبة للعامل كشفاً، فهو لا يعلمه وحسب حول العالم، بل يجعله يكشف جانباً من ذاته، يمكنه أن يبقى مجهولاً من دولته⁽²⁾.

ولكن هذا التعريف لا يجيب الإشكاليات المعاصرة حول مفهوم «العقل» وهي: هل هو متعدد أم ثابت؟ هل موضوعه إصلاحي أم لوري؟ وهل يصدر عن علم أم هن؟

ويطرح سان - سيرلان المحاولات المعاصرة لتناول هذه القضايا الشائكة بعمقها التاريخي منطلقاً من أرسطو - فمع أرسطو تبدأ أولى محاولات وضع علم للفعل - فقد بنيت فكرة ثبات (أو واحدة) الفعل على مسلمتين: أن الطبيعة الإنسانية ثابتة وأن الإنسان خلق على صورة الإله التي لا بد أن تكون واحدة. وعلى رغم اتجاههم نحو الاعتقاد بوحدة الطبيعة الإنسانية إلا أن القدماء أدركوا أن علماً كهذا لا يمكن احتواؤه في نظم رياضية مغلقة، وذلك بسبب تعقيداته ونزوعه نحو المصادفة. إلا أن هذا الاتجاه اتخذ منحى جديداً في منتصف القرن السابع عشر عندما بدأت مسلمة ثبات الفعل في الأفول. وذلك عندما وضع «باسكال» الأسس الرياضية للمصادفة، فقد أصبحت المصادفة المحور الأساسي الذي شيد عليه «جون فون نيومان» عام 1928 نظرية اللعب. وكهنايت أرو - نظرية الانتخابات الرياضية عام 1951. وساهم في انتشار هذا النوع من النظريات انتشار استخدام الحاسبات الإلكترونية وبيانات ظهور تطبيقات البرمجة الرياضية للإنتاج وتطوير نظرية الإحصاء والاحتمال. إن ظهور علم الفعل بهذا الشكل الرياضي الذي يأخذ بعين الاعتبار عناصر المصادفة والمجازفة ولعدد الخيارات لم يسبق له مثيل في تاريخ الفلسفة. وقد أدى هذا الاتجاه إلى انتهاء فكرة الطبيعة الإنسانية الثابتة. ولكن ما يبدو للمرحلة الأولى - **كتجاذع معاصر** - هو في الواقع بدايات أزمة معاصرة. فمع سقوط فرضية الطبيعة الإنسانية الثابتة سقطت الضمانة الأساسية التي شيد عليها فلاسفة الأخلاق نظرياتهم طوال القرون العشرة. وهكذا بدأ أجزاؤنا من الانتقال من الواحدة إلى التعدد يؤدي إلى أزمة جديدة. لا تمثل الأبواب الفعلية لتناولها بشكل موحّد. وبذلك يكون الفعل ليس علماً وليس فناً سهلاً وإنما - كما أشار أرسطو منذ قرون - ملكة تعامل مع الحياة العملية يجب أن تأخذ حقيقتها من الثمرين والخبرة. وهذا ما ينهي به سان - سيرلان كتابه حول العقل - العودة إلى أرسطو. وإلى الترابيط الميثاسي بين العقل النظري والعمل، فأرسطو كان قد أشار من قبل إلى دور التنوع الثقافي والمعرفي من دون أن يجرؤ العقل. وأشار إلى ترابط معرفي والجمالي من دون أن يمتدح حق أحدهما على حساب الآخر. في النهاية، ما ينهي إلى العقل الأوروبي المعاصر هو حالات من الاجترار والفصل التي تقوم على التفضيل الأعمى للواحدة للثقة أو التعددية العدمية. فقد تحول العقل إلى أداة تنفيذ ينحصر بها النظري عن العملي. وبذلك فقد العقل دوره كمرشد ورفيق وكمحور للمسؤولية الأخلاقية للفعل - ويرى سان - سيرلان أن هذه ليست نتيجة ضرورية وإنما نتيجة سلبية للافتراضات والآراء التقنيّة. وإيماننا لما وصلت إليه الفلسفة منذ قرون، أن تأخذ موقفاً وسطاً بين القول بحدود العقل والقول بحريته الإبداعية. بين القول بجبريته العمياء والقول بمسؤوليته الأخلاقية. بين القول بتعدد انتماءاته الثقافية وواحدة أطره الإنسانية.

- 1 يؤيّل سان - سيران العديد من الفلاسفة الغربيين بشكل مختلف معه، ولكن إن يتناول هذا المقال هذه الجوانب التأويلية، بل سيقتصر على عرض المخطوط الرئيسية للكتاب.
- 2 وهو أمر لا يتكره سان - سيران، حيث يرى أن درجة ما من المشابهاة لا بد من أن تحكم خيارنا في مدى الصلاقات التاريخية.
- 3 الأمثلة على إغلاقات الترجمة الحرفية كثيرة نورد منها الفقرة التالية على سبيل المثال لا الحصر: «إن كانت هي وضع لا راحة فيه، وضع يطوي جدار في تواضعه القبول، الذي لم يلقه أحد - لقد أعلن الانتماء إليه بلا ريب، غير أن خلفه لم يتكون بالإضافة إليه بل بالمطرح، إن المثالية تركت الباعث بشي ملكة القصور، ويخرجها بالمقل - أصعبت صفة الشرعية لامتلاك أرض التاريخ والأحلام - يقوم به العقل، إن الناقية التي طرقت لمقابل الأعيان بالأفكار، اعتقدت أنها وسعت التطبيق بين طبيعة المذعن وطبيعة المادة» (13)، تتجلى هنا معاناة الترجمة عندما تلزم على مشابهة الجمل والكلمات من لغة إلى أخرى بشكل حرفي ونورد هذه الفقرة بالتمام على سبيل المثال لا الحصر.
- 4 على التناقض أن ينتبه إلى الترجمة الفريدة التي نلتموها د. الجيوشي لمصطلحي (Explan- etation) وهي الترجمة (interpretation) بمصطلح (تفسير)، بينما ترجم (Explanations) بمصطلح (شرح)، وقد اصطاح المفسرون العرب في فصول العلوم على ترجمة الأول (تأويل) والثاني (تفسير)، معاشقة على التعارض الأساسي بين الفطوح المذهبية، الذي استند عليه ميشو (ومن أتوا بعده على بومبا هذا) التمييز بين العلوم الاجتماعية والطبيعية، وفي هذا المثال نلاحظ أن الترجمة الاستدلالية لا ترجمة د. الجيوشي.
- 5 نذكر د. الجيوشي ترجمة (Explanations) إلى «عمل» لأنها تبدو كالمصطلح أكثر استواء للمعنى، وأقل عمومية كما أنها أكثر ورودا في الفلسفة الغربية من عمل، لأنها صيغة مصطلح «عمل» في هذا المجال.

المجلة العربية للمعلوم الإنسانية

علمية . أكاديمية . فصلية . محكمة

تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

صدر العدد الأول في يناير ١٩٨١

رئيس التحرير: أ. د. عبد الله عبد الحميد

الانتشارات

ARCHIVE

عدد 3 دينار ، مقارن الطلاب . 15 ديناراً للمؤسسات
العربية 4 دينار للأفراد . 15 ديناراً للمؤسسات .
الدول الأجنبية 15 دولاراً للأفراد 60 دولاراً للمؤسسات .

بحوث باللغة العربية والإنجليزية

ندوات . مناقشات . عروض كتب . تقارير

توجه المراسلات إلى رئيس التحرير

ص ب 26585 الصفاة - رمز بريدي 13126 الكويت

هاتف: 4817609 . 4815453 . فاكس: 4812514

e-mail: ajh@kucan1.kuniv.edu.kw

ملف الإذاعة على الحفظ بالعربية والإنجليزية مع التعمد على شبكة الانترنت

<http://www.kuniv.edu.kw/~ajh>

آفاق نقدية

• المشاركة السياسية في الحقبة السياسية

ARCHIVE

• الترجمة الأدبية بين قيود النص وحرية المبدع

تاريخ وفلسفة العلوم عند ميشال سير

د. يوسف تيبس (*)

توطئة

أعلن منذ البداية أنني سأركز حديثي حول أهم النقاط الأيستيمولوجية في فكر ميسير كإصل العلم، فأبين رأيه في بدايات العلم عموماً والرياضيات خاصة. هذا الرأي الذي يرى أن الحسوار الأفلاطوني أو الحسوار بين الذوات هو الذي شكل الأصل الحقيقي للرياضيات.

لكن هذا الأصل بالنسبة إليه ليس مقبوضاً بالمحضارة الإغريقية، بل هو مجرد بداية صدوقية. أما أصل الرياضيات فيوجد في كل لحظات تطور وثورة هذا العلم، كما سأحاول أن أشرح رأيه في العلاقة الفعلية بين الجهويات العلمية⁽¹⁾، وبالتالي مشكل تصنيف العلوم وما يطرحه من نقاش. إذ إن فكرة تصنيف العلوم تؤمن باستقلال الجهويات العلمية بوجود علم ملكي تعبير مرجعيته معياراً لتصنيف، في حين أن هذا تناقض، لأن هذا العلم الملكي يوجد هو نفسه داخل الترتيب الهرمي للعلوم، ومن ثم فإن ميسير يدحض فكرة التجميعية هذه، التي قام عليها الفكر العلمي الكلاسيكي في القرن التاسع عشر الميلادي. يؤكد على وجود إنسيكلوبيديا علمية خالية من كل مرجعية، لأن كل جهوية علمية تتداخل وتتفاعل مع الجهوية الأخرى، بل إن اجتماع جهويتين أو أكثر يمكن أن يؤدي إلى نشوء جهوية علمية جديدة تختلف كلياً عن هاتين من حيث الموضوع، وربما من حيث المنهج. إن ميسير يؤمن بالنقل بين الجهويات، هذا النقل الذي يؤدي إلى نقي التجميعية، وذلك ما يسميه ميسير بالتفاعل بين النظريات، أي التفاعل بين الجهويات العلمية داخل إنسيكلوبيديا

(*) استاذ الفلسفة - المملكة المغربية

(1) يعتمد بالضرورة كل مجال معرفي على النماذج تلك تكون الفلسفة مدونة وموضوعها ومنهجها، وبالتالي السمة التي تتميز بها العلوم والكليات والدراسات وغيرها، ويمكن أن تكون جهوية علمية من جهويتين أو أكثر، كما هي الحال بالنسبة إلى الكيمياء الحيوية والفيزياء الحرارية والبيولوجيا وغيرها.

المعرفة، هذا التفاعل الذي يمثل إحدى خصائص «العقل العلمي الجديد» - الجديد - الذي يقترحه م. سير كتجاوز وتجديد للعقل العلمي الجديد اليانفلاري - إن العقل السيري يتصف كذلك بالتفاعل بين المواضيع، كما يعتبر الجسم الصلب موضوعه الحقيقي وليس السوائل الانتشارية، كما يتصف بالتفاعل بين الذات العارفة في المديرة العلمية، فلم يعد العالم هو المكتشف والمختبر، بل الجماعة العارفة، أي أن الأنا العارفة وفكرة الرائد تنفي وسط «النحن» والأنوات العارفة.

أما الإستمولوجيا التي يتبناها م. سير فتستلني أوصافها وخصائصها من طبيعة العلم المعاصر إذ تحتفظ بالشكليات الإستمولوجيا التقليدية، لكنها تفرقها في العلم نفسه فتصبح مثل المطلق الذي ينظم العلوم وينظم ذاته، فكل جهوية علمية تصبح إستمولوجيا لجأها الخاص إذ تعارض نوعاً من علم العلم، أي تطبيق علم على آخر، كما تصبح هذه الجهوية إستمولوجيا عامة لأنها تنتج على باقي العلوم التي تتفاعل معها، أما فلسفة العلوم فتحاول الجمع بين هذه الخطابات العلمية حول الجهويات. ولو انتقلنا إلى مجال تاريخ العلوم لوجدنا أن م. سير يحاول أن يستشف مجموع أنواع التاريخ للعلوم التي يسمح بها النص العلمي، إنه يستكشف مجموع الزمانيات الممكنة من هذا النسخ حتى يرى أكثرها ملائمة، ولكنها تجمع كل الزمانيات الممكنة من مترابطة مباشرة وغير مباشرة، أي تراجمية إلى لا مترابطة مباشرة وغير مباشرة، أي تراجمية، وإن كان يفضل النموذج الأخير لأنه يعبر عن وجهة العلم المعاصر أكثر من غيره.

١ - العلم والفلسفة: <http://Archive.org>

يعتبر الثلاثي المفهومي علم - الفلسفة - إستمولوجيا في الفكر المعاصر خاصة الغربي أهم المواضيع التي تشغل ذهن الفلاسفة والعلماء على السواء، هذا دون أن نغفل علاقة هذه المفاهيم بالتاريخ.

ويبدو الاهتمام بهذه المجالات المعرفية إلى عوامل ذاتية تخص هذه المجالات نفسها، وأخرى خارجية، ذلك أن العلم كمنظورية وتطبيق، كمنهج وتكنولوجيا قد فرض نفسه في الساحة الثقافية، ومن ثم فقد كون مجاله الخاص وسعى إلى إزاحة ما بهدأ من المجالات المعرفية الأخرى، ماركزا في فعله التهميشي هذا على تبريرات أهمها الصرامة والدقة والتحقيق والقابلية للتجريب كصفات يتفرد بها دون غيره، وإن كانت هذه الصفات في حقيقة الأمر قابلة للنقاش والتشكيك، بمعنى أنها نسبية.

وإذا كانت الفلسفة تمثل أحد مجالات المعرفة سواء في العصور القديمة أو في العصر الحاضر، فإنها مهددة بهذا التهميش وهذا الإقصاء من الساحة العلمية انطلاقاً من أنها لا ترقى إلى مستوى المعرفة العلمية الدقيقة والبحثية، وهذا يرجع حسب العلماء إلى طبيعة مواضيعها المجردة واليهنافية، ومن ثم فقد نشأت شجارات ونزاعات بين مذاهب

واتجاهات علمانية من جهة، وفلسفية من جهة أخرى، يحاول كل واحد منها أن يبرز قدر الإمكان دوره وقوته في مجال المعرفة والتطور الإنساني، لكننا نلاحظ أن طبيعة التوجه الفكري لكل من هاتين النزعتين هو أن العلم لا يقف عند تهذيب الفلسفة وحسب، بل إنه يقصوها من مجال المعرفة الحق، إنه لا يعترف بالفلسفة، على حين أن هذه الأخيرة تعترف بالعلم وتقدهس، وكل نظرياتها تسعى إلى توجيهه نحو الطريق الأفضل حتى يزداد عطاء، كما أنها تساعد على الخروج من أزيماته. إن الفلسفة تسعى نحو إعطاء العلم دفعة حيوية كلما كان في حاجة إلى ذلك. إنها تعدد الطرق أمامه كلما سد طريقه الخاطئ. باختصار إن الفلسفة تريد أن تضع للعلم الأسس والأهداف الأسس المثبتة والأهداف الإنسانية.

من خلال هذا التفاعل بين العلم والفلسفة نشأت الإستيمولوجيا كحديث، وكخطاب حول العلم، حول ميادين وأسس ونتائج العلم، لكن هذا الفرع المعرفي لم يقف عند هذا الحد بل بدأ يسعى نحو تقليد ولقمص صفات موضوعه، أي العلم، ومن ثم الانصاف بصفاته.

إن الإستيمولوجيا تدور نحو العلمية، وعلى الرغم مما يطرعه هذا الطموح الإستيمولوجي من إشكالات وصعوبات، فإنه يبقى مع ذلك رغبة فلسفية وبديهية. إنه تعاون بين الفيلسوف والعالم على وضع القنطرة بين جزيرتهما، إنهما يسيران وراء إيجاد لغة مشتركة تجعلهما يتخاطبان بسهولة.

إذا كان العلم كسقى من الأفكار المنطقية والمنطقية المنسجمة قد نشأ انطلاقاً من الملاحظة والتجريب والتكرار والتعقيد وبالتالي التجريد، وإذا كانت الفلسفة قد نشأت انطلاقاً من التأمل في كل ما يحيط بالإنسان، وكل ما يواحه العقل الإنساني من مواضيع إنزائية، سواء كانت طبيعة إنسانية أو علمية، فإن الإستيمولوجيا قد نشأت انطلاقاً من الشجار الذي شبت ناره بين هذين الحقلين المعرفيين، وهي أثناء دفاع كل من الفلسفة والعلم عن هويتهما المعرفية والعلمية، وبالتالي مقدرتهما التوجيهية في حياة الإنسان وفكره.

إن الإستيمولوجيا إذن هي نتيجة للعلاقة المتعكسة بين العلم والفلسفة، لكننا نلاحظ أن هذه الإستيمولوجيا قد تفرعت حسب المذاهب والاتجاهات، فأصبحت هناك إستيمولوجيا عقلانية وأخرى نقدية وثالثة وضعية ورابعة مادية تاريخية، وخامسة علمانية إلى غيرها من الإستيمولوجيات التي تدعي العلمية والنظرة العلمية لمشكلات العلم، لكننا مع ذلك يمكن أن نقسم الإستيمولوجيات إلى محورين: الأول داخلاني Internaliste والأخر خارجاني Externaliste. ويشتمل الأول بكونه منبسطاً من داخل العلم، على حين أن الثاني ينظر إلى العلم من خارجه، وهكذا أصبحنا نترقب الحديث عن إستيمولوجيا للإستيمولوجيا.

ولا ننسى هنا أن تشير إلى وجود إستيمولوجيات جهوية وأخرى عامة وشاملة أو على الأقل تسعى نحو ذلك، بالإضافة إلى اختلاف الإستيمولوجيا الأنجلوساكسونية والتي يمثلها توماس كوهن Thuhn وكارل بوبر K. Popper وغيرها من الإستيمولوجيات اللاتينية وبخاصة الفرنسية

تطور فلسفة العلوم منذ هوبلر حتى

التي يمثلها كل من جاستون باشلار G.Bachelard وجورج كونجيليم G.Congulhem وم. فوكو M.Foucault وم. سير M.Serres وغيرهم.

إن الحديث عن العلم وبالتالي عن الإستمولوجيا في الفلسفة المعاصرة أصبح موضوعاً وضرورياً، موضوعاً لأنه يوجد كيهن مركزي عند جل الفلاسفة المعاصرين - وضرورة لأنه يبرز ارتباط الفيلسوف بالعلم كممثل للسلطة المعرفية في الفضاء المعرفي للعصر الحاضر.

سنحاول في هذا المجال الاختصار على مسألة علاقة العلم بالفلسفة واكتشاف طبيعة هذه العلاقة، لكن حديثاً إن يكون عاماً، بل إنه سيتحدد في أغلبية عند نظرية ميشول سيور لهذه العلاقة التي نرى أنها مرتبطة بمشكل الجهويات العلمية وتصنيف العلوم وبالتالي بفكرة الموسوعة أو الأنسيكلوبيديا وسنرجع الحديث عن الإستمولوجيا، وإن كانت وثيقة الصلة بالفلسفة والعلوم، إلى ما بعد .

إن حديثاً عن علاقة العلم بالفلسفة يأتي انطلاقاً من النظر إلى العلاقة الاستدلالية⁽¹⁾ بينهما، أو الدور التوجيهي لكل منهما، وهكذا فإن هذه العلاقة تطرح مجموعة من الأسئلة كالتالي:

هل يستفيد العلم من الفلسفة؟ هل تستفيد الفلسفة من العلم؟ هل يمكن أن نتحدث عن أسبقية زمنية أو منطقية لدى كل منهما؟ ما هو دور **فعل** الفلسفة في العلم؟

إن م سير يحاول أن يجيب عن هذه الأسئلة أو بالأحرى أن يحدد هذه العلاقة بين العلم والفلسفة انطلاقاً من فعل الاستدلال والتوجيه الدفع والتوجيه الانسحاب والاتصال، لذلك نرى من اللازم في هذا المجال أن نوضح وجهة نظره فيما يتعلق بمصير العلم - La genèse de la sci- والعجهويات العلمية ثم رأيه في تصنيف العلوم، ومن ثم نتنقل مباشرة إلى مشروع الأنسيكلوبيديا عنده.

١-١- الفلسفة كمصدر للعلم

سنحاول في هذا المجال أن نبرز دور الفلسفة ليس فقط في تطور العلم وتقدمه، ولكن أيضاً في نشأته وبداياته دون أن نحدد بالضبط زمن هذا النشوء ومكانه.

إن العلم خاصة الرياضيات في نظر م. سير يتصف بمجموعة من الأوصاف التي نخصه، إذ تمتد في غالب الأحيان إلى جميع ميادينه وفروعه، أهم هذه الأوصاف التجريد - Abstraction، الصرامة Rigueur، الدقة Exactitude، وأخيراً العمومية Universalité، والمصورة Formalisation⁽²⁾، من ثم فإن المناورات الأفلاتونية في نظر م سير كانت تسعى نحو التجريد... هذا السعي الذي يمثل محاولة لإزالة عنصر دخلي، عنصر مشوش يسميه

(١) هذا أن العنصر العلوم عن الفلسفة والتساؤل حول نوع العلاقة بينهما يدفع لنسج والمناقش، مما أوجب الإستمولوجيا التي نرى توجع استقلال واستقلالية ميادينه بين الفلسفة والعلوم خاصة على مستوى النتائج والتفاهيم، وهو ما يطلق عليه م سير على الاستدلال والتفكير، وبالتالي يمكن أن نوجه الأمر فبعضه كما أنه.

(٢) يدل هذا المصطلح في التقنيات والعمليات على عملية التغيير بالرموز على عبارات اللغة الطبيعية، وإذا يمكن ترجمته كذلك بالرموز، أي إعمال الرموز في الحياة لغة، وذلك على إزاحة الألفاظ والمصطلحات العمل اليومي، خاصة في الحالات التي تلتصق بها من الأسان المعنوية Apres-midi Formelle.

م. سير بالثالث المرفوع le tiers exclus أو الشيطان le demon أو الضجيج Le Bruit. إن هذا العنصر المشوش يعيق التواصل.

ونشير إلى أن التلهج التوليدي لدى الأفلاطون يشترك الحوار في مهمة الولادة أو التوليد، إنهما يسميان معا إلى نصف الضباب، ولعن الشيطان، وطرد الرجل الثالث. إن هذين التحوارين ليسا متعارضين، وإزاحتهما للعنصر الدخيل شرط أساسي لفهم الشكل المجرد لنجاح التواصل في الوقت نفسه.

نعرف م سير الصورة بأنها الثور من نمط التفكير اللاموس إلى شكل أو أشكال مجردة، إنها إزاحة الضجيج الذي يتجلى في نظره. في الاختيارية، فالعلم يظهر وتتعدد معالته عندما يتحسس من الصورة أو من الشكل La Forme ما هو اختياري Empirique. ومن ثم نعالج بالاستدلال على المادة أي نصل إلى العام Universel في ذاته en soi. وبالتالي إلينا Pour nous ومن هذا المنطلق فإن الرياضيات على العموم عامة في ذاتها، وبالتالي إلينا، نظر لأنها أكثر العلوم صورة وتجريدا. فالتلهج الجدلي للحوار كمنع التجريد يأخذ مناهجه من الجهويات نفسها التي يأخذ منها التلهج الرياضي. إذ إن هذا الأخير يعتبر أيضا جدليا، بمعنى أن كلا التلهجين يستلقي فعله من مجال واحد ويتم بحركة واحدة ويهدف إلى هدف واحد. إن مجالهما هو الأسطورة وحركتهما في الجدال، أما هدفهما فهو إزاحة الضجيج كعنصر يشوش على التواصل ويكثر صفاء التجريد. نلاحظ أن م. سير يحاول أن يطابق بين صفات الصورة والعمومية والتجريد في الرياضيات كأنها فعل واحد يسير نحو عملية مجال معرفي معين هو الرياضيات في نظره. ويبرز هنا اعتراض يتلخص في السؤال التالي، ألا يمكن أن يكون حديث م. سير عن انبثاق العلم من الحوار الأفلاطوني، ومن الجدال على العموم، مقتضرا على علم الرياضيات فقط؟ بمعنى آخر ألا يمكن أن يكون هناك مصدر آخر لباقي العلوم نجيب منذ الأول ويجزم، أن هذا غير وارد عند م. سير وأن السبب في اقتضاره على الرياضيات يعود إلى طبيعة منهجه الذي يأخذ التماذج ويحللها، فالتجول إلى إعطاء المثال بالرياضيات ليس سوى نموذج للتحليل.

نعود للقول إن طرد الضجيج الذي هو الاختيارية هو في الوقت نفسه طرد للاختلاف والتعددية، إنه باختصار أولا حركة نحو الشريط Mathématisation الذي يجعل من اللازم إقصاء الاختيارية مبدئيا لأنها تمثل أولا، رجلا ثالثا، Troisième homme وأول ضجيج وشيطان.

يطعن م. سير إلى أن الوجود التاريخي للرياضيات في الفلسفة الأفلاطونية يبرز وجود وتمايش المعرفة التجريدية مع مشكل نجاح الحوار. بمعنى أن بروز التجريد مرتبط بنجاح الحوار. ومن ثم فإن نشأة الرياضيات كعلم وبخاصة كمنهج يتوقف على وجود صفات التجريد

والصورة. إذن فمادامت عملية الرياضيات تتوقف على وجود صفات مثل التجريد والصورة، وما دامت هذه الصفات ناتجة عن حركة الحوار والجدال فإن الرياضيات ونشأتها قد ارتبطت بالحوار الأفلاطوني، إذا لم نقل إنها نشأت من داخل هذا الحوار. ويؤكد قولنا هذا أن م. سير يشير في آخر مقالته «الحوار الأفلاطوني والمصدر الثقافي النواتي للتجريد» قائلا: «وهكذا إذن نصيب مرة أخرى. إن المعجزة الإغريقية، المتعلقة بالرياضيات، يجب أن تولد في الزمان نفسه - الزمان التاريخي، الزمان الثقافي، والزمان الفكري - مع فلسفة الحوار ومن خلال الحوار».

لا بأس هنا من الوقوف على هذه الفكرة المحورية في تاريخ العلوم، تلك المتعلقة بالمعجزة اليونانية فيما يخص العلم، فتسأل هل يعني هذا أن م. سير ينكر أي وجود للعلم أو لأشياء العلوم Quasi-sciences كما يسميها هو نفسه في هي الحضارات السابقة على الحضارة اليونانية؟ بمعنى أكثر وضوحا ألم يطلق العلم إلا مع الفكر اليوناني وخاصة الفلسفي منه؟ ألم أن م. سير يعطي دلالة جديدة لمفهوم المعجزة؟ إن هذا يقودنا إلى التساؤل عما إذا كان م. سير يمثل الاستمرارية للفترة الغربية المتعصبة التي ترمي إلى الغرب هو مركز الحضارات والأجناس، وأنه بذلك أب العلوم والفنون، ليس له سابق وهو الوريث أم أنه يريد أن يبين فقط السبب في القول بأن الإغريق قد حققوا معجزة فيما يخص العلوم وخاصة الرياضيات؟ نريد أن نشير في هذا الصدد إلى أن هناك كثير من الفلاسفة الغربيين سواء التجديدون أو المعاصرون أمثال إميل برتره E. Bréhier وروسترويان E. Rostrowian وغيرهما ممن يعتبرون بالمعجزة الإغريقية في صفتها الخلقة في حين أن ما يثير الاستغراب هو أن هؤلاء المفكرين يعدون معجزة الإسلام وغيرها من المعجزات اللاهوتية شيئا لا يطابق منطق العقل، في حين أن معجزة الإغريق تكسب منطقيتها انطلاقا من انتمائها إلى الجنس الغربي.

أما بالنسبة إلى م. سير فإن المعجزة الإغريقية لا تأخذ لديه طابع الخارق للطبيعة الإنسانية، بل إنها - كما يصفها - معجزة جد عادية بالنسبة إلى الرياضيات، إنها لا تتعدى التعرف على كتابة رمزية داخل شكل ما، والتعرف على معنى أو أكثر داخل رمز ما وبالتالي معرفة كيفية ترجمتها إلى تعبير خطي وصفي أو بياني وتواصلي، بحيث تكون الفنان والكتابتان في علاقة دقيقة، وإذا تم ذلك فيقوم اختراع ترانس بين نزعة تعظيمية ورمزية وأخرى خصائصية تحليلية.

إن المعجزة الإغريقية لم تعد تبرز أصل الهندسة والرياضيات ومصدرهما، لكنها تعال فقط نقطة الانطلاق، بالنسبة إلى تاريخ نوع من الرياضيات، إنها بمعنى ما تفتح تاريخية العلم. وهي هذا يقول سير: «بعد هذا القول، لنعد إلى هذه المعجزة الإغريقية، التي لم تعد بالفعل سوى كلام انقلت من رينان Renan في لحظة عبور ... إلى الأشكال الهندسية (المربع، المثلث، الدائرة،

ولجسم مربع الوجوه (Tetraèdre) التي تعرف منذ الآن أن الكمال في القياس ليس شرطاً ضرورياً لتاريخيتها الرياضية (Sa mathématique). إن هذه الإشكالية كانت معروفة ومطبقة قبل طاليس THALES بكثير، كما تشهد على ذلك وفرة الفنون الزينية وتكنولوجيا صناعة الخزف، صناعة السلال، والمذاري، والنقل والبناء، التكلفة بالخطوات السابقة من مصر إلى السومريين... ولكن ما هو يقيني بالنسبة إلينا هو أن الإغريق قد بدأوا في الحديث حولها (في الأشكال)، يأخذونها كمواضيع لخطاباتهم¹.

أصبح واضعاً أن م سير يتف عند «حد اعتبار المعجزة الإغريقية نقطة الانطلاق و بداية لنوع أو جهودية علمية هي خاصة بالهندسة، وإن فضل الإغريق يتجلى في كونهم أوجدوا خطاباً حول مواضيع جامعة ومكانية، والتي يتم إصالتها أو توأمتها عبر القس، إنهم بلغوا م سير اخترعوا لوجوس (Logos) أي مثلاً خاصاً بتعليقاتهم، وانتقلوا من التططعية للكافية إلى لغة تبرز جزءاً من معناها، إن ما يزكي قولنا هذا هو أن م. سير يرى أن الأصل الحقيقي للرياضيات لا يوجد في البداية التاريخية للرياضيات، أي في نشأتها الأولى، بل إن مصدرها يمثل اقتها البعيد، بمعنى أن الرياضيات تسير نحو تحقيق أمها ومتبعها. هذا الأصل الذي يختزل في الصرامة والدقة والضرورة والعمومية المطلقة، ومن ثم فإن محاولة الرياضيات تحقيق هذه الصفات هي سهرها بطنى أكيدة نحو أصلها، ويكون بذلك «تاريخ الرياضيات هو تاريخ المعجزات من الخط نقطة»².

تجعل القول بأن المعجزة الإغريقية هي معجزة تاريخ العلوم من دون أن يكون للفلسفة الهندسيين أي وعي بها التهم إلا الوحي الأسطوري. وتكتفي بهذا الحديث عن المعجزة الإغريقية كمشكل يتعلق ببداية العلم، مع الإشارة إلى أننا سلعود إلى هذه النقطة في مسار حديثنا عن تاريخ العلوم.

لقد حددنا منذ البداية أن علاقة الفلسفة بالعلم هي علاقة استقلالية وتوجيهية. وهذا سلتنجر الآن إلى تحديد وظيفة ومجال كل منهما، وإن يتأني لنا ذلك إلا انطلاقاً من التقابل الذي يبرزه كلا المجالين المعرفيين. إن ميشيل سير يعرف العلم بأنه فعل اجتماعي شامل للمدينة الإنسانية، وعلى الرغم من أن لفظ علم وارد في التعريف بصيغة المفرد، فإن م سير لا يعتقد وجود وحدة علمية، إذ إنه يهاجم هذه الوحدة ويدعو إلى التعددية والتجاوز. إن لم نقل أن التعدد Multiple ما يمثل موضوع فلسفة التاريخ لديه، كما يؤكد ذلك في مقدمة كتابه «الأصل» Genèse، بمعنى أوضح، أن م سير يؤمن بوجود الجهويات العلمية، ليس فقط بين العلوم المختلفة، بل كذلك داخل الميدان الواحد، كالرياضيات مثلاً، كما يؤمن بوجود علاقات متجهة ومفهومية بين هذه الجهويات العلمية، وبالتالي وجود ما يسميه هو بالنقل Transport بينها، لكن ما موضوع العلة؟ يجب م. سير إنه بكل بساطة وبكل خلاصية موضوع خارج حقل

العلاقات، لا شبه - موضوع *quasi-object* وما قبل موضوع *pre-object*، إنه ليس دينا ولا زهنا (*crisis*) ولا بضاعة، ولهذا يمكن أن نشخّل من أين يجب أن نتطرق ما نسمى بالمعرفة الموضوعية. هذه المعرفة التي يجب أن نتطرق في نظره من شيء مثالي وغائي، إذ يقول: «لأنه لم يكن أبدا هناك إنه لتخلّل *desamorce* فقد أصبح الثقل موضوعا لم يكن بهم. سرى في التراجعنا أن في المكان الخالص لعلاقاتنا ما يمثل الموضوع ... إن موضوع العلم هو عكس ذلك (أي العلاقات) مخطط من هذه المواضيع»¹⁴. إن هذه العلاقات التي أصبحت تمثل موضوع المعرفة العلمية هي علاقات قائمة بين المواضيع، إنها التفاعل المتبادل، والتواصل الحاصل بينها، بمعنى أن العالم يحاول فقط أن يمثل هذا التفاعل والتواصل الذي يتم بين المواضيع، مع الإشارة إلى أن الموضوع الحقيقي والجديد للعلم المعاصر في نظره م - سير هو الجسم الصلب *Solide*، ومن ثم فإن العلم أصبح نتاج تفاعل بين الموضوع والموضوع، لا بين الذات والموضوع والعكس، كما أن مشكل العلم أصبح هو مسألة التفاعل الذاتي «الشيطان»، والذي هو العالم نفسه كموضوع للعلم. وتعامل متى يكون العلم معكنا؟ إن الجواب عن هذا السؤال يستوجب الحديث عن مفاهيم التحويل *Transfert* والفلادقة والتفاعل *Interference* كسمات أساسية للعلاقات القائمة بين الجوهريات العلمية المختلفة، ويمكن أن نخصصها في فحلي التفسير والاستبصار للمفاهيم والنماذج هذه العلاقات وطواشها هي ما يسميها م - سير بالمكان التفاعلي بمجال العلم، ومن ثم فإن كل مجال علمي ليس بجوهرية من هذا المكان، إن هذا المكان التفاعلي *Transcendental* هو ما يمثل شرط إمكان العلم على العموم، لأنه يظهر ويسمح له في أن واحد بالانفتاح والتعدد وبالتالي بحرية العبور.

إن العلم له خطابه الخاص بل لغة خاصة، إنه بالعبث سواء في ذاته أو بالنسبة إلينا مجموعة من القواميس، أي أنه إنسيكلوبيديا تقوم داخلها شبكة من العلاقات والتفاعلات بين المفاهيم والمصطلحات، بين النماذج والمواضيع، ومن ثم فإن الاختراع أو الاكتشاف ليس إنتاجا، لكنه مجرد ترجمة، أي ترجمة لنتائج مجموع تفاعلات بين المواضيع، ترجمة للخصائص التي تتركها التجربة على المواضيع. وهنا يحضرنا مفهوم جديد لدى م - سير وهو *Morphé*، الذي يعني عنده كل ما هو مكتوب على موضوع العلم، مع الإشارة إلى إمكان وجود مجموعة من المورفيمات *Morphé* في موضوع واحد، وتتم بكونها مستقلة وقابلة للاحتفاظ ببعض أن الموضوع يحتفظ بها كخصائص طبعية عليه في ميسر علاقاته مع باقي المواضيع ومع الذات المعروفة، ولكنها تستقل عنه عندما تدخل في عملياتي التفسير والاستبصار، ثم التطبيق والإيهال، أي أن المورفيمات قابلة لأن تستورد وتصدر من مجال إلى آخر ومن موضوع إلى آخر. إن العلم يصبح في هذا الإطار دراسة مورفولوجية، أو تنقل إنه مورفولوجيا، يقول م - سير في ذلك: «ومن ثم فإن كل علم هو مورفولوجيا من الرياضيات إلى التاريخ»¹⁵.

ذلك أن العلم عندما يصل إلى درجة من التوضيح يقوم بتصنيف لمقولات يختلف بعضها عن بعض، ولكن توجد داخلها مورفيمات متماثلة. ومن ثم توجد مورفولوجيا للأشكال والتغيرات. ونشير إلى أن المورفولوجيا لها المعنى التحويلي في هذا المجال. باختصار إن العلم هو دراسة المورفية أي أنه مورفولوجيا، يتجلى فعله في محاولة عزل مورفية أو أكثر من نموذج معين حتى يتمكن من دراستها على حدة. مع الإشارة إلى أن النموذج قد يحتوي عددا كبيرا من المورفيمات المستقلة بعضها عن البعض.

إذا كانت المورفيمات هي ما يكتب على الصفحة البيضاء أو الموضوع فكيف نُثبت؟ إن الجواب عن هذا السؤال في نظر م. سير يحدد مجال العلم على العموم باعتباره مورفولوجيا ودراسة لتبنيات والتطبيقات، للأجسام والتواصلات.

يقى أن نتساءل عن سمات العلم المسمى بالناضج أو الحق؟ نجيب بأنه ذلك المجال المعرفي الذي تمكن من بناء حدوده المعرفية، وبناء جبهته العلمية. وبالتالي انبثقت من داخله إستمولوجيته الانعكاسية الداخلية، أي أنه كبرن إستمولوجيا خاصة بمجاله المعرفي ومن ثم نظريته حول نفسه. إن العلم الناضج هو الذي يحقق خصوصيته داخل هذا الحشد الكبير من المعارف. وهذا الزخم المتناثر من الجبهيات، ويتكمن من تنظيم نفسه بنفسه، وتعميد نفسه بنفسه. يقول م. سير «من جهة ما يعني علم واصل إلى التوضيح؟ إنه علم يتضمن التنظيم الذاتي لجاله الخاص. ومن ثم - إستمولوجيته الأصلية ونظريته حول نفسه. معبرا عنها بلغة حسب الوصف والأساس والمقابلة» <http://ArchiveBeta.Baki>

نعود إلى مشكل موضوع العلم فنقول إنه ما إن يصبح موضوع ما رنانا، أو يصبح قشيا أو بضاعة إلا ويتركب مواضيع المعرفة العلمية أو الموضوعية. ومن ثم فإن العلم قد شكل مجتمعا مختلفا، مجتمعا مقابرا كلية ولكن متى وأين؟ يجيب م. سير أنه على غير علم بذلك، وهذا ما يزيدنا يقينا بأن م. سير لا يؤمن بفكرة معجزة الإفريق.

تبرز ملاحظة مهمة من خلال هذا التعريف لموضوع العلم وتعلق بتحديد م. سير لهذا الموضوع انطلاقا مما هو ليس بموضوع العلم، ولسنا هنا بحاجة إلى تأكيد أن التقى إقبات، إذ ينفي ما ليس علما. أما لو انتقلنا إلى تحديد مهمة الفيلسوف بالتالي إبراز علاقته بالعلم، فإننا نجد أن م. سير ينفي صفة الحكم عن الفيلسوف، إنه ليس حاكما أو قاضيا. ولو افترضنا أنه كذلك أو أنه ناقد. فكل ينتج أبدا. إنه بذلك (سيفتل) فقط. سيعمل على «موت المعرفة العلمية». وبذلك فالفيلسوف العقلاني في نظره يسير بالعلم نحو الموت لأنه يحكم ومن ثم يلتجئ م. سير إلى نصيح الفيلسوف بالعيش خارج إشكالية التصنيف والموضوعية إذا أراد أن يفكر وينتج ذلك أن التصنيف والموضوعية هما نوع من وضع الحدود للعلم بالارتكاز على معيارية ما، أي على مرجعية معينة. وهذه الأفكار - أي

تحديد الفوارق بين الجبهويات العلمية والمرجععية والتصنيف - تطالفت بإطلاق فلسفة م. سير أن التصنيف هو سلب باعتباره تحديدا لجهويات معينة، والتحديد - كما سبق القول - سلب، ومن ثم فإن عقلنا هو كليا سلبي. إنه لا يقدر ولا يعرف قول «نعم» إلا من خلال شيء مزدوج هو الاحتفال والدحض. فرضية ونقد، إنه مكرس كليا لعمل التضييق وهذا هو السبب في كون العقلانية والعقلانيين سلبيين باعتبارهم يقضون مجالات ويتركون أخرى. بمعنى آخر: إنهم يعملون على تمهيش مجال ما عندما يحيزون أو يفضلون مجالاً آخر. هذا يعكس الفلسفة التي يقترحها، والتي هي فلسفة الفوضى والتبعثر Chaos والتعددية كمفاهيم مفتوحة وإيجابية.

ونورد في هذا الصدد قوله ليهشول سير يحدد فيها وظيفة الفلسفة وعلاقتها بالعلم. إذ يقول: «إن الفلسفة ليس لها الواجب لأن تفكر فيما تفكر فيه العلوم، وبالمطابقة نفسها التي تفكر فيها، إن بإمكانها أن تفعل ذلك باختيار. ولكن عليها أن تعلم بوضوح أنها بذلك عهد وتقليد، متعطلة وناقطة. هناك من يفضل هذا وهناك من يرفض ذلك... إن الفلسفة ليس من واجبهما الاستعراضي أن تشرق عن العلم، بل يجب أن تكون كذلك حسب اختيارها. ولكن يجب أن تعلم بوضوح أنها إذن: جاهلة مؤرخة، منقطعة هي مؤسساتها الخاصة، هناك من يفضل هذه المهمة التاريخية وهناك من يحزن لها»¹. هكذا نرى أن م. سير يؤكد على ضرورة علاقة الفلسفة بالعلم. إذ في الحالة العكسية لن تكون سوى فلسفة جاهلة وتاريخية، لكنه بعيد فصل موضوع الفلسفة عن موضوع العلم حتى لا تكون الأولى منقطعة وناقطة عن الثاني. ومن ثم تحدث تشويشا له. إن م. سير يؤكد بهذا على استقلالية الفلسفة عن العلم من حيث الموضوع دون التخلي عن علاقة الاستقادة والنقل. إذن ليس هناك فلسفة من دون علوم، وليس هناك فلسفة داخل العلوم، إن الفلسفة تفكر مع العلوم ولكن خارجها. إن الفلسفة تفكر فيما لم تفكر فيه العلوم أو فيما نسيت العلوم، أو فيما لم تقدر على التفكير فيه، أو غيبتها، أو فيما منعت التفكير فيه. أو فيما لم تفكر فيه العلوم بعد، وأخيرا فيما غفلت وأغفلت العلوم.

إن الفلسفة تحتفظ بالتفكير في العلوم في أثناء إجراءاتها باعتبار أنها لا تقدر أن تتوافق فيما بينها، على أن هذا التفكير هو خيرها الأكثر قيمة. إن الفلسفة لم تعد مهمتها التأمل في الجوهر والمادية ولا بناء الأنساق الفلسفية التأملية انطلاقاً من الارتكاز على نقطة ثابتة أو مرجعية. على الفلسفة أن تحقق ثورة فكرية²، على فكرة المرجعية في المعرفة على العموم وهي العلم خاصة. إن عليها أن تبدأ فعلها، انطلاقاً من التعددية، ومن نسبية المرجعيات الممكنة، ومن الخاصية الصارمة أو الاعتيادية لتعيناتها، باختصار على الفلسفة أن تبني تفكراً لا مركزياً débarré ومن دون مرجعية، وأن تتعامل حول التحويل والنقل، مع العلم أن هذه

المفاهيم الأخيرة خاصة بالشبكة التواصلية الخاصة في مجال المعرفة العلمية، مما يوزد بقولنا بضرورة العلاقة بين الفلسفة والعلوم عند م. سير.

إن هذا التجديد السيري للفلسفة يجعلها تنزل إلى العلم حيث تصبح الإيستمولوجيا خطأيا حول العلم من داخل العلم. يقول م. سير: «إن الفلسفة لا يمكنها إلا أن تنزل إلى العلم حيث تنتظرها. كما رأينا، الإيستمولوجيا»^(١٠٠). إذن فنزل الفلسفة إلى العلم يحدث تقاطعا مضمونه هو الإيستمولوجيا التي تكون خارج الفلسفة ومن دونها، وداخل العلم ومنه. لكن أيضي هذا أن الفلسفة لا توجد داخل العلوم إن هذا غير صحيح، إذ يؤكد م. سير أن كل جهوية علمية تمتلك أو بالأحرى هي فلسفة تنعكس على جهويتها الخاصة وعلى فعلها الخاص، ثم على العلم عموما، وبالتالي على العلم كما هو.

إن كل مجال علمي هي نسقيته الخاصة بغير نوعا مستقلا من الحقيقة، ومن ثم فإن له فلسفة لعلاقات هذه الحقيقة بالنسق، ويبدو أن دعوة م. سير لتجديد أو تغيير وظيفة الفلسفة تأتي من تطوره إلى عاقبتها أو توقفها عن ممارسة دورها الطلائعي في العصر الحاضر. إذ لاحظ أنها أصبحت متأخرة عن التركيب الثمري، إنها لم تعد عالما وموضوعا، إن هذا هو بيت القصيد في أزمة العقل الغربي، وهذا هو السؤال الأول، من هذه الأزمة أعني أن الفلسفة مستفجرة من هذا العالم الذي يعيشه بكل ما يشمله من ظواهر ومكونات. يقول م. سير في هذا: «إنها لم تعد يمكن من رؤية حقل علمي ما إلا كفلسفة البريق. فإن هذا يؤدي بالبداهة إلى أنه لا يوجد، على الأقل في اللحظة الراهنة، فلسفة تجعل من هذا البريق المراهي المتعددة لتأمل وحيد، وأنه لا يوجد، على الأقل في اللحظة الراهنة، فلسفة لهذا العالم من أجل عالما، مما يتأدى إلى أننا نسكن أسوأ من العصور الأولى، عالما غير مسكون، ومن ثم فإن الفلسفة تعتذر من مهمتها»^(١٠١). من هنا تظهر المهمة الجديدة للفيلسوف في نظر م. سير: «أن تكون فيلسوفا هو معرفة تقتين هذه الحرية كقدرة على التحرر من القواعد»^(١٠٢). بمعنى أن مهمة الفيلسوف هي تحرير العلم من القواعد والقوانين المفروضة عليه، والطرق المرسومة له، إن الفيلسوف عندما يعبر الحرية فإنه يقوم بواجباته العادية، وبالتالي يمكن من تحرير العلم من ضغوط المؤسسات الاجتماعية، هذه المؤسسات التي تقفل قوة الإبداع والاكتشافات العلمية، وتعتزل المؤسسات الفكرية للعلم في الجامعة والبيروقراطية، والسياسية، إنها تعمل على توجيه العلم إلى طرق لا يرسنها لنفسه، مما يجعل م. سير يتخوف من نتيجة هذا التوجه: «هل ساعيش كثيرا لأرى العلم، أملي الأخير، يصبح ذابا»^(١٠٣). إنه يتخوف من الحصار والتوقيف، من الاستغلال البشع الذي تمارسه المؤسسات على العلم، والذي يؤدي في غالب الأحيان إلى أهداف لا إنسانية.

إن هذه الرقابة لا تشفر بها المؤسسات الاجتماعية بل لتعداها إلى العلم نفسه الذي يعارض رقابة مفهومية واجتماعية في آن واحد، والتي تحدد المجرى المعرفي على العموم، كما سبق أن رأينا بصدد التهميش، إن التوافق الاجتماعي هو مجموع هذه المراقبات.

إذا كان قد أتى على العلم زمن تمكن فيه من تحرير الإنسانية من العبودية والظلام، وثلاه زمن أصبح فيه العلم خطايا صادقا، فقد جاء الوقت الذي يصبح فيه العلم مكبلا بعبودية الجماعات التي لا تبحث سوى عن البقاء في وجود الجماعة، إن الفكر لا يمكنه أن يعيش وينمو إلا حرا في علاقته مع هذه الضغوط، ولكن المأساة هي أن الضغوط أتية من الفكر نفسه (الدقة - الصرامة - التدقيق... إلخ) ومن هنا تأتي حيرتنا الصغيرة، أي حرية الفيلسوف بمعنى أن تفكر مع الفكر الطبيعي ولكن بخصوصية خارجيه، أن نعرف كيف نتحرر من القواعد الخاطئة لكن مع قلبي هذه الحرية عن وهي ومعرفة، بهذا يكون الفيلسوف هو مالك الحرية وواجهها تغيير، إنه الأمل الوحيد في تحرير العلم.

يقول م. سير: «إن العقل المخترع ليس أمامه سوى قلب إبرة لكي يعر، إنها حرية مزروجة بالصرامة»¹¹.

نستخلص إذن أن وظيفة العلم في نظر م. سير هي التفكير وإنتاج خطاب حول الثابت اللامتناهي والواحد، وحول الوجود المطلق، ومن ثم يتموضع بالصرامة والدقة، أما وظيفة الفلسفة فهي محاولة تحرير العلم من سجنه الانسيابي بتبنيها مفاهيم جديدة كالقوضى والتبشر والتعدد والانظام، وبإطلاقه لفكر لا مركز ومن دون مرجعية معينة.

أما ههنا يتعلق بتحديد مجال كل منهما فقد تم ذلك انطلاقا من تحديد موضوعيهما بإجمال. إن المعرفة العلمية هي من جانب «الهو نفسه» Le Même واللامتناهيات والثابت الواحد، أما الفيلسوف فلا يهتم بذلك وإلا أصبح عاجلا، إنه يناقش ما يسميه م. سير الآخر L'Autre نظرا لأننا نعرفه، أولا نتمكن من تحديد كل مجاله، هذا الآخر الذي يرفضه العلم ولا يعرفه أولا يريد أن يعرفه، هذا الآخر الذي يسميه في مكان آخر الانظام أو القوضى أو المصادفة، إنه اللامفكر فيه L'impossible، أو بالأحرى ما لا يقبل التفكير فيه، على حين أن العلم ينحصر في الـهـو-نفسه، ويتبنى زعمه في وضع الحدود للآخر، فإن الفيلسوف يجمع في مجاله بين الـهـو-نفسه والآخر، أي بين الفكر فيه موضوع العلم أو الـهـو-نفسه وبين اللامفكر فيه - موضوع الفلسفة أو الآخر - هذا الجمع لم يتم في تاريخ الفلسفة إلا على يد أفلاطون.

نلاحظ إذن أن الفلسفة توجه العلم انطلاقا من أنها تجد له مسارات متعددة وتفتح أمامه الإمكانيات والاحتمالات عندما يمد طريقه التوحيد الخطي، إنها توجد له الفرضيات التطري، الذي قوامه التعددية والفوضى والانظام في فلسفة م. سير، إنها تحدد له بالفعل الأهداف والمسارات وتسمى نحو تحريره من الضغوط التي تسير به نحو حتفه وموته: هنا تتجلى إذن

العلاقة الاستقلالية والتوجيهية لعلاقة العلم بالفلسفة، الفلسفة توجه العلم وتحرره، وتستغل في الوقت نفسه مفاهيمه ومناهجه، إنها تأخذ قيمتها من جميع الجاهدين، من الرياضيات إلى التاريخ إلى العلوم الإنسانية، أما العلم فيتركز على تطبيقات الفلسفة ليحرك توفيقاته، ويحل أزماته، لكنه يوجهها بدوره انطلاقاً من ضرورته ونتائجه.

هكذا يبين لنا أن كلمة أصل لا تعني عند م. سير المنبع بقدر ما تعني نقطة الانطلاق، وأن كلمة أسبقية لا تعني السبق الزمني بل المنطقي، فالفلسفة منطقها سابقة على العلم لأن مواضيعها موجودة قبل مواضيع العلم، فالأسطورة والصور وجدنا قبل الرياضيات باعتبارهما ركيزتي الفلسفة قديماً، وإن الفلسفة تبني هذا الفكر الجديد، وعلى الرغم من أنها ترجع إلى كل هذه الأنواع من الأفكار، فإنها تبقى سابقة (ذات أسبقية) Anticipatoire، وإنها مؤرخة نائلة بارازيت لا يمكنها أن تستيق إلا إذا تعاطت للتعدديات⁽¹¹⁾. قد يبدو أننا أطلقنا الحديث فيما يتعلق بعلاقة الفلسفة بالعلم، ولكن هنوما في ذلك كون م. سير فيلسوفاً قبل أن يكون عالماً، وهو فيلسوف للتاريخ قبل أن يكون مؤرخاً للعلوم، إننا يمكن أن نجعل نظريته الفلسفية في الفاعل الجديدة كالفوضى إلى التبعثر والتفردة المفاجئة، ثم ضجيج جماعة غير منتظمة.

إنها فلسفة تدعو إلى التعدد والتعدديات، تصبح في التحول الممكن والممكنات، فالفلسفة السيرية ترى أن التاريخ هو تاريخ التبعثر والتفرد، نلاحظ أن هذه الألفاظ جديدة لأنها تصور أو تصورون ما يريد أن يبلغه لنا م. سير، إنه يخاطبنا من خلال الصور لا المفاهيم، ذلك أن هذه الأخيرة هي بالنسبة إليه أحادية وثابتة لأنها من إنتاج العقلانية، في حين أن الفلسفة السيرية تدعو - كما سميت الإشارة - إلى التعدد والتبعثر بقول:

«أنا أتكلم بالصور لا بالمفاهيم»⁽¹²⁾.

يرى م. سير أن الفلسفة قد غضت النظر عن مثل هذه الألفاظ، فعمشت الضجيج الذي ينحس فيه العالم بأكمله، وكنت اللانظام والفوضى والغضب المارم، في حين أنهم يمثلون السمات المميزة للعالم، إذ إن الفلسفة ضحكت بهذه المفاهيم من أجل نزعة عقلانية، والعقل من طبيعته يبحث عن النظام والوحد، مضحياً بالتعدد كمفهوم يمثل أصل الطبيعة، إن التعدد هو الممكن والعكس صحيح. ومن ثم فإن الفلسفة الجديدة لـ م. سير تقوم على الممكن والتعدد، وعلى الفيلسوف أن يعتلي بهما - يقول م. سير: «إن مهمة الفيلسوف هي المحافظة والعناية بالممكن، إن الفيلسوف هو راعي التعدديات، لم يمد إن الحل مع الفيلسوف، إنه لا يحرس الوجود ولا الحقيقة، إن هناك كثيرين ممن يقومون بذلك كالمسياسي والعالم، إن على الفيلسوف أن يترك الممكنات حرة»⁽¹³⁾.

تأويل وفلسفة العلوم عند ميشيل سير

إذن وكما سبق الذكر فإن فلسفة تنزع الفرض النظري، والقاعدة التأسيسية للعلم، يتخلص هذا الفرض عند م. سير في تلك الإمكانيات حرة طليقة، ومن ثم الاعتماد من الوحدانية والسيار الخطي وتبني التعدد والفوضى وبالتالي اللانظام.

إن حضور الممكن والزمان لا يأتي إلا في الفلسفة حسب م. سير، والكل مؤسس في الممكن أي في المتعدد، وما دامت العقلانية تهمش هذا المتعدد وتبني الواحد والنظام فإنها تحمل موت العلم، إذن فالمعقلانية هي موت العلم انطلاقاً من ممارستها على العلم والفهم والضعف المؤسساتي، على حين أن الفلسفة تحرر العلم من هذا القهر، ذلك أن الفيلسوف حسب م. سير يعيش للمرة الأولى اختراق الفلسفة من الدولة، أي التفكير بعيداً عن المؤسسة.

إن الفيلسوف بذلك يستعدي العلم ليأتي بجانبه (بجانب المعرفة)، أي بجانب الاختراع وليس بجانب المرافقة، إن حالة الاختراع هذه هي حالة لا تحديد الفكر، يقول م. سير في ذلك: «إن الفكر المخرع غير ثابت، إنه لا محدد، لقد فقد صفاته المميزة، إنه مجرد مقدرة خالصة، إن الاستعداد ليس خاصاً، إنه ليس أبداً خصوصية إنه إمكان الفعل على العموم»¹³، يبدو أن م. سير يسمي نحو العودة إلى حالة البياض والعراء الفكري، وذلك يتجاوز النظام والوضوح ليمود إلى حالة المتعدد والممكن الخالص، إنه يريد أن يصل إلى الحالة الفكرية التي تطلع من الموضوع للفكر هذه أي إلى الحالة التي تكون فيها الذات للفكرة مقدرة خالصة على التفكير.

تجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن ميشيل سيير يقدم فكرة القضية لدى الوجوديين وخاصة المشيئين منهم للموضوع الفينومينولوجي (الظاهراتي)، ذلك أن النزعة الظاهراتية تنكر إمكان التفكير أو الشعور من دون موضوع، هي حين يقول م. سير: «عندما أفكر من دون موضوع ماذا أكون؟ إني مقدرة على التفكير في شيء ما، أنا أفكر إذن أنا لا محدد، أنا أفكر إذن أنا أي أحد، إن (أنا) ليست شخصاً، إنها ليست فردية، أنا أفكر إذن أنا غير موجود، أنا غير موجود، إني مقدرة خالصة»¹⁴.

إن ما ميزه هنا توضيحه أكثر لفكرة ميشيل سيير هذه هو حديثنا عن التفاعل الذاتي النظري عندما تستعرض محاور العقل العلمي الجديد - الجديد، إذ إن الذات العارضة أو الذات الفكرة بالنسبة له هي النعم، كذات داخلية في لعبة التواصل بين المجالات المعرفية المختلفة والواضحة بعضها ببعض.

باختصار إن م. سير يريد أن يقوم بعملية مسح للترانيمات التاريخية وإسكات الضجيج ليصل إلى الحالة الأولى للفكر فيتمكن من الكشف عن فكر الاختراع، الفكر العلمي الخلاق، نستخلص في النهاية أن فلسفة م. سير سواء العلمية أو التاريخية سيير ضمن خط الفلسفة المعاصرة ومثلها كميثيل فوكو، وجيل دولوز G. Deleuze وغيرهما، هذه الفلسفة التي تدعو

إلى مراعاة الاختلاف، التعددية، اللانظام والآخر، والمهش والممكن واللامفكر فيه على الرغم من أن هذه المواضيع تأخذ صيغا وأسماء مختلفة لدى كل مفكر، هذا بالإضافة إلى أن م. سير يتبنى الفكر المعلوماتي L'Informatique الذي يعلن عن دخول الغرب في حضارة جديدة.

١-٢: الجبهات العلمية وتصنيف العلوم

كنت أفضل - كما هو معتاد - أن أفرد بين الحديث عن الجبهات العلمية والحديث عن تصنيف العلوم، أو ما يسمى بنظام العلوم، لكنني وجدت أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين هاتين النقطتين عند م. سير، إلا أن هناك تسمية وتداخل بينهما كما سنرى ذلك.

١-٢-١ الجبهات العلمية

تقصد بالجبهات العلمية تلك الفروع العلمية الجزئية الناشئة والقديمة، التي تكسر المفهوم العام للعلم، أي أنها تهدم فكرة «العلم» (بألف التعريف) كما كان يراه الفلاسفة والعلماء الكلاسيكيون. إن اعتقاد هؤلاء بوحدة العلم يعود إلى كون الذات العارفة واحدة، ومن ثم فإن المعرفة تكون واحدة داخل هذه الذات، لذلك يرى **بيكفورت** يقول: «إن كل العلوم ليست شيئاً آخر غير الحكمة الإنسانية، التي تنقل دائماً واحدة **والدائم** هي نفسها، مهما كانت المواضيع التي تطبق عليها والتي تنقل فروعها من هذه المواضيع (كثيراً كما يلتفت بنو الشمس من نوع الأشياء التي يذنبها»^{١٣٤}.

إن تعددية العلوم أظهرت تفاوت هذه الدعوى فكان **لينتز** G.W. Leibniz آخر ممثل للعلم العام Science Universelle لها، إن هذه التعددية هي التي دفعت بأوجست كونت A. Comte إلى وضع ترتيب لجبهات علمية كبيرة وأساسية للتخصص في ستة علوم تبدأ بالرياضيات وتنتهي إلى السمبولوجيا، مع التأكيد على عدم إمكان تقليص أي علم إلى آخر.

إن الأمر يزداد تعقيداً عندما نعلم أنه منذ أ. كونت إلى عصرنا الحالي قد تمت مجموعة من التفرعات المختلفة داخل العلم الواحد من العلوم التي عرضها كونت، بمعنى أن كل علم كبير - إذا أمكن أن نسميه كذلك - يتضمن تحتها علوماً جزئية فرعية، ومن ثم ظهر انقسام اختصاصي داخل كل علم على حدة وهكذا أصبح فكر الوضعية كما يرى ذلك أ. ليشتنورفيتش A. Lichnerowicz - يمثل مرحلة طفولية في العلم، لكن على رغم ما يبدو من خطر هذا التشتت في الفروع العلمية الجزئية، فإن هناك من يرى إمكان قيام وحدة علمية، ولكن فقط على مستوى العلوم الكمية كتوحيد كل العلوم الرياضية الفرعية تحت علم الرياضيات، أو توحيد العلوم الفيزيائية التجزئية داخل الفيزياء، كما حدث في القرن العشرين الفيلادي تحت تكاملية وجهتي نظر النظرية الجسيمية Theo. Compositaire والنظرية التجمعية Theo. condensatoire أو بين الفيزياء النسبية والفيزياء الكوانتية Quantique، ونشير

إلى أن هذا النوع من الوحدة يكون داخلها فقط، بالإضافة إلى الوحدة يمكن أن نلاحظ أن هناك تقاطعا بين الفروع العلمية المختلفة والتباينة، أي أن الحدود بين العلوم بدأت تتحرك فيحدث جمع وزواج بين العلوم المتفرقة، كما حدث مع الرابطة (أو السيبرنتيقا) *Cybernetique* التي تتخاطر فيها مجموعة من العلوم كالمنطق الشقي ونظرية الدوائر الكهربائية والفيزيولوجيا العصبية.

لقد بدأ كل علم يخرج من وحدته الخاصة، فتكونت علوم جديدة انطلاقا من هذا التحور وانطلاقا من تضاطر واجتماع علمين أو أكثر، كازواج الرياضيات والفيزياء في الفيزياء الرياضية، والازواج البيولوجيا والكيمياء في الكيمياء الحيوية، إلى غيرها من العلوم التي لم تكف بهذا الترابط بل إنها كونهت مجالات وموضوعها الخاص. بهذا لم يعد الحديث عن وحدة العلوم ممكنا للانطلاق من تأسيس روابط بين كل أجزاء المعرفة العلمية.

إن تعددية العلوم في العصر المعاصر مذهشة، ولكن العقل العلمي، على رغم خصوصية هذه التعددية فإنه يحافظ على هويته وسفاته الأساسية وعلى الضرورات المشتركة للمنطق والموضوعية التي تحدد المعرفة العلمية في علاقتها مع باقي أشكال المعرفة المجاورة لها. لقد تعددت الحلول المقترحة لفهم وحدة علمية، إذ يرى كارناب *R. Carnap* يؤكد أن وحدة العلوم لا تتحقق في الذات، كما هي الحال عند ديكارت، ولا في الموضوع كما هو الأمر عند الحادية التقليدية، ولكنها تتم باللغة ومن خلالها، ولهذا فليس يحسن نحو تعميم اللغة الفيزيائية في جميع العلوم.

<http://Archivebeta.Sakhril.com>

بعد هذا الحديث عن الجبهوات العلمية نريد أن ننقل إلى نقطة ذات ارتباط شديد بالأولى وتعلق بمعايير تقسيم العلوم، خاصة تلك التي نسميها بالعلوم الكبيرة، ونؤكد منذ البداية أن هذه المعايير تختلف من فيلسوف إلى آخر أو من عالم أو إستمولوجي إلى آخر، وذلك راجع إلى أن التقسيم يركز عموما إما على الموضوع وإما على المنهج وإما على وجهة النظر كمعيار. يمكن أن نؤكد مع روبير بلانشيه *R. Blanché* أن طرفي العلوم يمثلهما المنطق والبيولوجيا، إذ إن المؤسسات العلمية والأكاديمية العلمية تقضي من أحضانها المنطق. وتحتضنه كلية العلوم الإنسانية، وهذا الخطأ يتكرر مع تقسيم الجامعة إلى كلية علوم إنسانية وكلية علوم الاقتصاد، وإن كان الاقتصاد، ليس علما إنسانيا، ونشير بهذا الصدد إلى أن روبير يفضل استعمال لفظ علوم الإنسان عوض العلوم الإنسانية، لأن كل العلوم في نظره إنسانية، في حين أن مسميها يستعمل المصطلحين من دون أن يركز على وجود أي اختلاف بينهما.

إن معايير تقسيم العلوم تتدرج بين معياري المجرد والمحسوس وبين الاستنباط والاستقراء، ثم بين الرياضيات والفيزياء باعتبار هذه الأخيرة علما لدراسة الطبيعة على العموم، ولغي عن الذكر أن هذه الحدود الموضوعية بين المجرد والملموس هي نسبية، إذ لا توجد علوم خالصة

تماما كما لا توجد علوم محسوسة كلها، ثم إن العلوم المعاصرة قد أصبحت علوم الاستنباط مع علوم الاستقراء، الفيزياء الرياضية مثلا، وكلاهما يبدأ بالآخر ويفتحي إليه. أما التقسيم إلى رياضيات وفيزياء، فظهر دقيق انطلاقا من داخل هذين المجالين في كثير من العلوم الناشئة. ونشير إلى أن كل هذه التقسيمات تهمش موقع البيولوجيا التي تندرج بين العلوم الفيزيائية والعلوم الإنسانية، هذا التدرج الذي يعود إلى كون موضوع البيولوجيا يجمع متناقضين، أي كونه ذاتا وموضوعا في آن واحد.

أما العالم الألماني ريكيرت Rickert فقد حاول أن يميز بين العلوم Nemo the tique التي تلعب القوانين، والعلوم الترميزية Idiographique التي تصف الفردي وتلجمع حول التاريخ، يقول ر. بلاشفيش: «إن هذا التمييز بين العلوم التشريرية أو النظرية Théoretique والعلوم الوصفية، هو تمييز غير متعلق بمجموعتين من العلوم، إنه تمييز داخلي لكل واحد من مواضيع الدراسة التي تسمح لنفسها، إلى ومن داخلها، بتوزيع علوم الواقع إلى علوم العالم الجديد، وعلوم الحياة، وعلوم الإنسان»¹².

يرى م. سير أن وحدة الجهويات العلمية وبالتالي وحدة العلم ستتم انطلاقا من فعل النقل بينهما بمعنى أن العلوم بدأت تتقارب فيما بينها، وتكون مجموعات. ثالثة كانت تبدو فيما قبل متنافرة كالكيمياء والفيزياء مثلا، والفيزياء والرياضيات والكيمياء، وعلوم الحياة التي أنجبت عند التقائها الكيمياء الفيزيائية والفيزياء الرياضية والكيمياء الحيوية.

إن هذا الالتقاء والتزاوج ظهر جديدا في نظر م. سير انطلاقا من فعل النقل، أي نقل المفاهيم والتأخر من مجال معرفي إلى مجال آخر. إن فعل النقل هو تلخيص العمليات التصدير والاستيراد التي تحدث في علاقة الجهويات فيما بينها، مع الإشارة إلى أن هناك علوما أصبحت تفرض معرفتها لدى كل عالم متخصص كالكيمياء الحيوية التي تمثل - حسب م. سير - فعلا اجتماعيا شاملا في المدة العلمية. ويقول م. سير «أي علم جديد بالتفعل يمكنه أن يدهي اسما خاصا من دون ألقاب متعددة»¹³، بمعنى أنه لا يوجد علم متفرد من دون علاقات مع باقي العلوم، سواء عبر عملية النقل أو التبادل. أو غير الأزواج والاشتراك بعلوم أخرى، مما يسمح بالحديث عن وحدة علمية أو إنسيكلوبيديا، كما يشغل أن يسميها م. سير، إذن المفاهيم التي تعيد علاقات الجهويات العلمية هي استيراد وتصدير، ونقل وتحويل وتبادل. يقول في ذلك م. سير: «مهما يكن في هذه الحالة»¹⁴ فإن التبادل هو قاعدة وإن لم تكن شاملة: استيرادات، وتصديرات، تعلن في نظري نهاية عصر التخصصين، إن المجتمع العلمي هو منذ الآن متعدد اللغات Polyglotte، فكما اتجهنا نحو الهندسولوجي والإبلاغ، سرنا نحو الاختصاص، الإطار الموسوي سياسي، المكان الأكلولوجي، وكما اتجهنا نحو الاختراع الثقيل بالتبادل والترجمة»¹⁵، إننا نستشف هنا ضروبا لفكرة

تاريخ وعلمنة العلوم في مجتمعاتنا

الحدود بين العلوم باعتبار أن هذه الأخيرة هي التي تحدد حدودها وليس الإستيمولوجيا، إذ إن إقامة الحدود هي موت للعلم.

إن هذه الروابط بين الجهويات العلمية تبرز خطأ وتهاافت فكرة وضع الحدود بين العلوم وجعلها في نظام عام يتيح تراثيها هرميا حسب معايير معينة.

١-٢-٢: تصنيف العلوم

إن تصنيف العلوم أو نظام العلوم هو على تحويين: فهناك أولا القوحة أو الجدول التلخيصي وهناك ثانيا التركيب الهرمي. ويسمى النمط الأول نحو الموسوعة. إذ يضع العلوم في المستوى والدرجة لنفسهما.

أما النمط الثاني فيلجأ إلى وضع نسق تراثي باعتماد معيار القيمة، كما يأخذ شكل سلسلة تقوم بين حقائقها علاقة تبعية، وهذا ما نراه عند أ. كونت الذي اعتمد في تصنيفه وترتيبه للعلوم على معيار التعقيد المتزايد، والتعميم التنازلي *generalité décroissante*، مما يجعل كل علم من العلوم يفترض السابق عليه كشرط أساسي له مع إضافته إلى تحديثات جديد تخصصه.

ونشير إلى أن هذه التسمية **التنظيمية بين العلوم للتراثية** يؤكدتها في تطور أ. كونت النظام الكرونولوجي للعلوم.

إن المسبب في ظهور فكرة وضع نظام هرمي للعلوم يأتي من الطرح إلى العلوم بصفتها سلسلة متصلة، وتسير نحو غاية معينة وتبعاً للتوجيهات التي إن العلم خالقي. ومن ثم فإن التبعية الموجودة بين خطوات السلسلة العلمية غير قابلة للعكس (الارتداد). على حين أن هذه الأسباب وأهمية إذ إن العلم المعاصر أصبح أكثر بمثابة من العلم الماضي حسب باشلار، ومن ثم يمكننا القيام بفعل ارتدادي وتراجعي في تاريخ العلم. تبعاً للمنهج التراجعي الباشلاري.

وبالفعل فإن م. سير يرى أن العلم المعاصر يهدم التصنيف الوضعي للعلوم والنظام على أسس يقينية ولوقية، ذلك أن العلوم التي اعتبرها أ. كونت كبيرة قد تفرعت إلى علوم جزئية أقامت فيما بينها علاقات فكسرت الحدود المرسومة لها، كما أنها تمكنت من خلق علوم جديدة وناشئة عبر ترابطها وتضافرها، كما هو الشأن بالنسبة إلى الرياضيات التي نشأت عبر تركيب مجموعة من العلوم، وقد أدت في الوقت نفسه إلى نشر علم جديد هو الإعلاميات، إذن ففكرة التصنيف والنظام في العلوم أصبحت وأهمية انطلاقاً من ضعف أسسها التي هي التعقيد والبساطة: فالانتقال من البسيط إلى المعقد في العلوم يمكن استيعابه إذا اعتبرنا أن التطور العلمي خطي بالأساس، وأن هناك اتصالات ما بين مجالات المعرفة العلمية، أي بتغليب التراجعية والارتداد من المعقد إلى البسيط، على حين أن ذلك غير صحيح، إذ إن معظم الإستيمولوجيين والمؤرخين للعلوم يدعون إلى ما يسمى بالتاريخ التراجعي للعلم كلفعل

ضروري لفهم والتوضيح في العلوم، بمعنى أن الحاضر العلمي أصبح أكثر بساطة من ماضيه. يقول بلاتشيه في ذلك: «إن البسيط يمكن أن يكون مجرد مختزل، والذي لا يفهم إلا عبرية أكثر تعقيدا». وحيث يستنبط (بندرج) كحالة انحلال خلوي Dégénérescence بجانب التراجعات، هناك أيضا المناقضات، أي المقاربات لليون علوم⁽³⁷⁾.

نخلص إذن إلى أن كل تصنيف أو ترتيب يخضع لبدأ معياري سواء كان ظاهريا أو ضمنيا، ومن ثم فإن أي نظام هرمي للعلوم مهتد بالانقلاب والتبعثر، فإذا كان معيار التصنيف في الماضي هو طبيعة الموضوع، فقد أصبح في العصر الحاضر هو اليقينية.

إن البحث عن مبادئ للتصنيف وأسس للترتيب سيؤدي بنا في نظر م. سير إلى خلق علم تصنيفي يكون علم العلوم أو العلم الملكي، لكن إيجاد مثل هذا العلم المصنف بطرح (إخراجا) إذ سيكون علما ومن ثم يكون من اللازم تصنيفه مع باقي العلوم التي يصنفها، مما يتطلب بدوره علما آخر يصنفه. وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. يقول م. سير «إن من يتكلم عن النظام هو داخل النظام أو أن حديثه سين التكوين، إما أن علم العلوم هو واحد منها، مضاعفا إليها مقسما، وإما أنه ليس علما. إنه سياسة»⁽³⁸⁾.

ويلاحظ م. سير أن هذا التناقض موجود عند كل من أ. كورت في تصنيفه للعلوم، وأدي كانت Kant في قوله بوجود علم خاص يسمى نقد العقل الخالص، ويشتمل هذا الوجود بكونه لا شعوريا عند كليهما. إنَّ اكتشاف هذا التناقض الذي يعود إلى أصل الفلسفات التي تدعو إلى وضع نظام صحيح وصارم للعلوم يدفع بنا إلى تقبل وجود أي علم - ملكي يتم - بالارتكاز عليه، كمرجعية أساسية، وضع هرمية تراتبية للعلوم. ووضع نظام شامل لها - لأن يكون هناك علم - ملكي Science - reine أو نظرية التطورات التي، بالرجوع إليها، تتمكن المعرفة في شعوليتها المتحركة من رسم شجرتها كملكة وكعلم⁽³⁹⁾.

إن افتراض مثل هذا العلم الملكي أو العلم التصنيفي يستلزم - مسبقا - أن يكون التقاطع الحاصل بين العلوم فارغا، وهذا غير صحيح كما سبق أن رأينا باعتبار أن هناك علوما تنشأ عن تقاطع علمين أو أكثر، بالإضافة إلى أن العلوم تقوم بعملية التصدير والاستيراد فيما بينها، ولتكون سلعتها من المناهج والأفكار والمفاهيم، والكيمياء المعدنية - مثلا - قد استقت منهجها من الفيزياء، وفقدت الكيمياء العضوية للجسيمات، ومن ثم أصبح الجزء يشتمل بدوره على عدة أجزاء تحقق روابط فيما بينها، بمعنى أنه لم يعد ممكنا الحديث عن علم أكبر أو أقدر من علم آخر، إذ كل العلوم تتفاعل وتتربط بعضها مع بعض داخل الموسوعة العلمية التي تسير نحو الوحدة، هذه الموسوعة التي تتسم بالانظام في نسقها الداخلي، «إن التراكم يرافق مولد الموسوعة الجديدة، إن سعادة العلوم هي، لانظام»⁽⁴⁰⁾. هكذا تصبح العلوم الجديدة والناشئة ممرا أكثر منها جهوية، إنها عقدة التواصل للمفاهيم والمناهج في آن واحد، ومن ثم

فإن كل علم هو علم العلوم لأنه مفتوح على باقي العلوم، ويتعامل معها من خلال الاستيعاد والتصدير والتراكم، كما أن كل علم يدير نوعاً مستقلاً من الحقيقة داخل نسقها الخاص، وهو يتوغل على فلسفة العلاقات حقيقته مع نسقها، وفلسفة مبرور على طول هذه العلاقات، إنه يستعرض أنواعاً فردية من الانفتاحات على باقي المجالات المعرفية، تجعل منه إبستمولوجياً جهوية لنسق العلم، ومن ثم فإن كل جهوية علمية لها فلسفتها أو تنقل إليها فلسفة عامة من جهة وانعكاسية من جهة أخرى حول ممارستها وتعاريفها الخاصة، ثم حول العلم على العموم وأخيراً حول العالم.

إن طبيعة هذه العلاقات بين الجهويات العلمية هي ما يصطلح عليها م سير بالتفاعل كتعبير عن مفهوم النقل والتحويل اللذين سيؤيدان، بتخالف مع مفاهيم التصدير والاستيعاد، إلى نفي فكرة المرجعية المعتمدة كعيار لبناء هرمية أو تصنيف معين للعلوم، ومن ثم تكون كل جهوية علمية تتضمن مرجعاً إلى *Referent* مرجعاً *Referencé* هي أن واحد إنها، مرجعية ذاتية. مرة أخرى يمكن م سير من إظهار تهاافت فكرة التصنيف انطلاقاً من عدم فكرة المرجعية أو علم العلوم، باعتبار أن مرجعية العلوم باطنية فيها، وبالتالي فهي متعددة بتعدد الجهويات العلمية، إن المرجعية من هذا النطلق تصبح شاملاً مرجعياً *inter-references* ولا يتعلق ذلك بالعلوم وحدها بل يمتد إلى مجال المعرفة عموماً وإلى الذات العارفة. إننا لا نعرف مرجعية العلوم، ولا نعرف مرجعية المعرفة، ولا نعرف الذات العارفة أو المنتجة للعلم، «من يعرفها إنها مدينة العلماء، بدقة أكثر، إنها الشبكة الأولى التي نعرف من الثانية، إنها اللغة العامة العارفة التي تلعب مع اللغة اللامسورية للعالم، إن موضوع التفاعلات النظرية هو الذي يعرف موضع التفاعلات الموضوعية»⁽¹³⁾.

يشير هذا القول إلى أن الذات العارفة لم يعد لها أي دور في إنتاج وتحديد المعرفة وخاصة العلوم، ذلك أن هذه الأخيرة أصبحت تحفظ حدودها، وتقوم بتقلاتها المتعددة عبر مجالاتها وجهوياتها، لقد أصبح النقل هو الفكر نفسه الذي هو هنا - وهناك. إن الفكر متعدد الخطوات والتمرات داخل الشبكة المعرفية، كما أنه متعدد الأوجه في خطابه ولغته.

بالفعل إن هذه إحدى سمات العقل العلمي الجديد - الجديد، كشكر من دون مرجعية، فالإبستمولوجي والفيلسوف والعالم - أي الوجود الإنساني على العموم - يتعرض في نقطة لامركزة تتحرك، إنه يوجد في موضع من دون موضع أي هي الهنا - وهناك، يقول م. سير متعمداً: «من أكون؟ ليس شيئاً آخر بالطبع سوى موقف *Intercepteur* للمعرفة النظرية والهمسات الجنبية للمواضيع والتفاعل الذاتي الذي يفكر، ثم لشبكات التفاعلات الثلاث»⁽¹⁴⁾.

لو أردنا أن نخلص ما سبق ذكره فليما يتعلق بفكرة التصنيف والجهويات العلمية لقلنا إن م. سيرير يرفض وضع نظام هرمي تراتبي للعلوم يوضح الفكرة الانتقال من البسيط إلى المعقد - كما هي الحال عند أ. كوتن - وبالتالي وضع الحدود بين العلوم، مما يستلزم الاعتراف بوجود علم - ملكي مصنف حسب العلمية لمن تحته أو أقل منه درجة، ويقوم رفض ميشيل سير هذا انطلاقاً من وجود تفاعل ونقل وتداخل فيما بين العلوم، مما يؤدي إلى تفسير للحدود بين العلوم بصورة مدهشة، وظهور تركيبات لبعض العلوم، بالإضافة إلى أن فكرة الانتقال من البسيط إلى المعقد في ترتيب العلوم تستلزم القول بخطية هي تطور العلوم، على حين أن هذه الفكرة قد هدعت انطلاقاً من استيعاب التاريخ التراجعي للعلم، فلنأخذ أعتقد من الحاضر العلمي إلى درجة أن الحاضر العلمي يشرح ماضيه. أما رفض فكرة العلم - الملكي فيأتي انطلاقاً من أنه ينفك القائل به في إخراج التراجع إلى ما لا نهاية.

إن فنية العلوم المعاصرة تبين أن كل علم هو علم العلوم انطلاقاً من الفتحاح على باقي العلوم، وأن هناك علوم - العلم انطلاقاً من وجود مجموعة من الجهويات داخل علم كبير. لهذا كله يقترح م. سير لشبكة Rensou لا كبديل للتصنيف وللشجرة الترتيبية، إن الشبكة بهذا الشكل، تتكون ولكن موضيها، أنها لا تعرف تقطعية وتجميد العلوم في مجموعة¹².

٣-١: الإنسيكولوبيا أو المرجعية المعرفية

إن الحديث عن الإنسيكولوبيا هو بالدرجة الأولى حديث عن مجموع المعارف العلمية، ولنا لا نغفد بمجموعة المعارف العلمية وحدها أو تطبيقاتها، ذلك أن فكرة وحدة العلوم ظهرت عند المفكرين والعلماء إثر نهضتهم أمام الزخم الكبير والحشد المتناثر من العلوم الرئيسية والفرعية، فقد حاول دانييل لاجاش D. Lagache أن يحدد وحدة علم النفس على الرغم من اختلافات فروعه الكثيرة بالاعتماد على مجموعة من الظواهر كالوضوح والتهج، ويمكن أن نعد مجموع التصنيفات، التي وضعها الفلاسفة والعلماء لمجموع المعارف العلمية بالدرجة الأولى، سمياً نحو خلق وحدة - إن تكن فعلية فعلى الأقل تكون متطوية، وكما سبق الذكر في النقطة الخاصة بتصنيف العلوم، فإن وضع مثل هذا النظام للعلوم - سواء انطلاقاً من العامل التاريخي أو المنطقي - يمثل استهانة نظرية نظراً لوجود تبعثر جهوي في مجال المعرفة العلمية، إذ إن الموسوعة أو الإنسيكولوبيا تتضمن مجموعة من العلوم، وكل علم يحتضن عدة علوم فرعية بالإضافة إلى وجود ترابطات فيما بينها.

بعد أن التفتت استعانة وضع مثل هذا النظام وهذه الوحدة لتساؤل هل يعني هذا أن التواصل بين العلوم أصبح مستعصياً، وأن التفاعل بين المجالات المعرفية المختلفة لم يعد له وجود في إطار العلوم، ومن ثم هل أصبحت فكرة الإنسيكولوبيا أو الموسوعة مشروعاً طوباوياً في ضوء العلم المعاصرة نؤكد منذ البداية أن الإنسيكولوبيا التي نهضت

إلى استعراضها هاهنا لا تعني قطعاً تراكمها معرفياً في مجال علمي أو أكثر، ذلك أن التراكم المعرفي في نظر م. سير له النتائج نفسها التي يؤدي إليها عدم وجود العلم بتاتا، كما أن الإنسيكلوبيديا لا تعني ولا تهدف إلى وضع تصنيف أو ترتيب معين للعلوم، إنها بعبارة دقيقة انضمام العلوم تحت سماء معرفة معينة، باعتبارها تنسم بصيغة أو بطابع عام يخترق جميع مجالاتها.

إن إمكان قيام إنسيكلوبيديا يتوقف على طبيعة نظرة المفكر أو العالم إلى مجالات العلوم والمعرفة، أعني بذلك هل ينظر إليها باعتبارها مستقلة أم هي تتفاعل مستمرة؟ هل هناك مرجعية ثابتة للعلوم أم أنها تستقي مرجعيتها انطلاقاً من تفاعلها فيما بينها؟

تجدر الإشارة هنا إلى أن فكرة المرجعية لها علاقة وثيقة بالإنسيكلوبيديا انطلاقاً من أن م. سير يحاول في مسار حديثه عن العلوم والمعرفة أن يهدم كل مرجعية وكل نقطة ارتكاز ثابتة يستند إليها الفكر أو العلم، ومادامت الإنسيكلوبيديا تمثل مجموع العلوم المعاصرة، فإن مشكل إزالة المرجعية يتعلق بها بالدرجة الأولى، لهذا نرى من اللازم أن نتتبع مراحل تخلص م. سير من فكرة النقطة الثابتة.

ولن نتمكن من ذلك إلا بالرجوع إلى الحديث عن الجوهريات العلمية ونوع العلاقات الموجودة فيما بينها، فنقول إن م. سير يؤكد على وجود نقل بين هذه الجوهريات والفضاءات المعرفية، يتم هذا النقل عبر فعلي التصدير والاستيراد الموجودة من المفاهيم والمناهج والمصطلحات، ومن ثم هناك تحويلات، إن هذه العلاقات المتوعدة تؤدي إلى نشوء وخلق مجموعة من العلوم الجديدة، إما مركبة وإما متزاوجة، كما هي الحال بالنسبة إلى الكيمياء الحيوية والفيزياء الفلكية، والفيزياء الرياضية والسيرنتيقا أو الروبانية إلى غيرها من العلوم التي استطاعت أخيراً أن تبنى مجالها الخاص وتحدد معالم مناهجها ومواضيعها.

إن هذا النقل وهذا التحويل هو ما يسميه م. سير بالتفاعل، مما يزكي قولنا سابقاً بوجود علاقة وثيقة بين الإنسيكلوبيديا وفكرة المرجعية.

بمعنى أكثر وضوحاً، إن العلم الجوهري لا يوجد مستقلاً بل في علاقات متعددة ومتنوعة مع باقي العلوم، إذ إن كل علم يحيل على عدد آخر من العلوم، وهو بالتالي مرجعية بالنسبة لهذه العلوم في آن واحد، وذلك بطريقة تجعل فهمها يتحصر في هذه اللعبة المعقدة المرجع إلى والمرجع إليه، والتي هي في الحقيقة لعبة التفاعل. وهكذا نتمكن من تعريف الجوهريّة العلمية كهوية المرجع إلى والمرجع إليه، ومن ثم فإن الإنسيكلوبيديا هي على العموم لعبة شاسعة ومعقدة للتفاعلات المترابطة، إن هذا هو ما يسميه م. سير ببنوة المعنى Conference du sens والتدور الداخلية للمعنى العلمي، بإجمال، إن مفهوم التفاعل يلغي بشططية فكرة المرجعية كنقطة ثابتة، ويقيسها كتفاعل بين مرجعيات متعددة، ولما كانت فكرة العلم الملكي هي أحد تجليات

النقطة الثابتة أو المرجعية، فقد تم إقصاؤها وإظهار نهايتها، وبالتالي إظهار استحالة أي تصنيف للعلوم، هذا بالإضافة إلى أن م. سبور يعتبر أن كل مرجعية قبلية هي ذات طبيعة هيزقية، مما سيؤمن معه تبني فلسفة نسبية ذات فكر مستقل عن الأساق المرجعية.

يقول م. سبور: «إن فكرة العلم الملكي، كقطب للمعرفة، مثال، بالعض الأطلاطوني، للتشيمية، ومثال للمنهج على العموم. فكانت الافتراض الأساسي الذي يسمح باستيعاب الإنسيكلوبيديا كنسق ذي مركز، بمعنى أن القول بفكرة المرجعية في المجال المعرفي يجعل النسق مغلقا ومحددا ومركزا على أساس واحد ووحيد يكون متصفا بالثباتية، على حين أن م. سبور يرى أن الإنسيكلوبيديا هي مجرد حسيلة أو قلعة، ومن ثم فإنها تتسم بالفتاح، أي القابلية للتوسع والاختلاف».

بالفعل، إن فكرة المرجعية أو النقطة الثابتة تجوب كل مجالات المعرفة، بل إنها مثلت وكثرة الفلسفات الكلاسيكية سواء عند ديكارت، باسكال أو لوبنيز Descartes, Pascal, Leibniz أو غيرهم. إن هذا الاعتماد يجعل فلسفاتهم ذات طابع وثوقي وتبني في مقابل الاستقلال، إنها فلسفات ثابتة، أي ترتكز على المرجع مهما أخذ هذا الأخير من صور متنوعة ومختلفة كالفن، والجوهر، والعقل، والتجريب أو غيرها. باختصار إنها تشكل فكر الـ *ici-maintenant* أي الحالية.

في حين أن الفلسفة التي يدور إليها م. سبور كيدل تصنف بالاستقلالية، أي نفي المرجعية النسبية بالمعنى الذي ذكرناه تحت هذا، كما تتكيف بالمصداقية بصورة أكثر وضوحا إنها تعبر اعتمادا كبيرا لكل المرجعيات الممكنة، وتأخذ فعلها منها ومن الخاصية الإفرافية والاعتباطية لتعطينا هذه المرجعيات الممكنة. ومن ثم تهتم بتكوين نوع من التفكير لا مركزي ولا مرجعي، إنها تكلف عن فلسفة الـ *هنا - هناك* في كل مكان *ici - là - partout* في مقابل «هنا - الآن» بمعنى أن المرجعية لا توجد ولا تأخذ موقعا محددا وثابتا داخل الإنسيكلوبيديا المعرفية أو خارجها، إنها تنتشر داخل فضاءها من دون تحديد مسبق لكل مجال معرفي هو مرجعية لغيره ونفسه، كما أن باقي العلوم تكون مرجعية. ونشير إلى أن هذه الفلسفة اللامرجعية التبادلية لا تقتصر على المجال العلمي أو المعرفي وحده، بل إنها نظرية عامة تشمل العالم، والتفكير في العالم وكذا الذات العارفة، بمعنى أن المعرفة عموما، والذات العارفة والموضوع المعروف خاصة يخرجون من إطار المرجعية، باعتبار أن المعارف تتداخل وتتفاعل مرجعيا، وباعتبار أن الموضوع المعرفي هو أفق المعرفة، أي غايتها، إذ إنه مشروع وليس موضوعا، وأخيرا فإن الذات العارفة لا تكون ممكنة الأمن خلال لعبة التواصل، ذلك أن الذات تدرب في «التحيز» في التفاعل الذاتي *intersubjectivité*.

الخلاصة أن موضوع الإنسيكلوبيديا يمثل مشروعا علميا يسهر نحو التحقيق رغم ما تعترضه من صعوبات، نظرا إلى التعددية وقرعها المجالات العلمية المختلفة، كما أن هذا

تأويل فلسفة العلوم عند جيهودا سير

المشروع يمثل فعلا علميا ذاتيا، أو بالأحرى نتيجة منطقية للتداخلات والتفاعلات بين جهويات العلم، أي أنه نتيجة لعملية النقل والتحويل بين العلوم.

ويؤكد ذلك م. سير قائلا: «إن تعددية المعارف مدعشة، ولكن مشكل الإنسيكلوبيديا بدأ يرسم نفسه»⁽¹⁾.

إن م. سير على الرغم من قوله ورغبته في بناء إنسيكلوبيديا، فإنه يميز بين إنسيكلوبيديا هي عبارة عن تراص وترابط بين خلايا، وإنسيكلوبيديا هي عبارة عن تفاعلات جهوية، أي بين الإنسيكلوبيديا كنزلكم معرفي والإنسيكلوبيديا كنلوجة تخصصية أو حصيلية للعلوم. إنه يريد إنسيكلوبيديا من دون مرجعية، مهما كانت طبيعة هذه المرجعية فلسفية أو علمية أو تاريخية أو غيرها، ومن ثم يرى م. سير ضرورة إيجاد فلسفة التواصل داخل هذه الإنسيكلوبيديا، فلسفة غير ثابتة ومن دون مرجعية. تراعي التفاعل وتعد التقاطع بين الجهويات ملتبسا، وإن كل جهوية هي مرجعية بالنسبة إلى نفسها وإلى غيرها، هذه الجهوية التي لو كانت سوى تقاطع وسيل داخل الإنسيكلوبيديا، ذلك لأن هذه الأخيرة لا تتطور إلا بفعل التقاطعات المتعددة التي تمثل جهويات علمية تقوم بفعلها أو بممارستها التصدير والاستيراد.

٢ - العلم والإستمولوجيا

في هذا الجزء، نحاول التفاعل بين العلم والإستمولوجيا، أي الإستمولوجيا ونطبقها على العلوم. سنحاول طرح مجموعة من القضايا التي تكون مشغول الإنستمولوجيا سواء من منظور

فلسفة م. سير العلمية، أو باعتبارها مشكلات عامة، إننا نسعى نحو رصد ملامح التجديد بالنسبة إلى مهام ووظيفة الإستمولوجيا عند م. سير، وإن يتأتى لنا ذلك إلا بوضع تقابلات أو مقارنات بين هذه الإستمولوجيا السيرية والإستمولوجيا على العموم.

إلا أننا نشير إلى أن الاختلاف الإستمولوجيات سواء عند الفلاسفة أو العلماء ينتج عن اختلاف في النظر إلى وضعية العلم وحالته سواء زمنيا، تاريخيا، أو معرفيا أو فقط نسبيا، ومن ثم فإن هذه النظرة هي التي تؤدي إلى وصف للعقل العلمي باعتبارها مثاقيا لهذه المعارف أو على الأقل كساعهم فيها، فإذا كان باشالار يتحدث عن عقل علمي جديد (Le nouvel esprit scientifique) كعلامة على الفاطح والطفرات في العلوم، أي كمركز لتجديد العقلية العلمية، فإن م. سير يحاول أن يصف معالم وملامح عقل علمي جديد - جديد، والذي بدوره يعبر عن حركة وتغير العقل العلمي مع خاصية أساسية وهي التجديد إلى الأبد.

لذلك نرى من اللازم أن نبدأ بتتبع لحظات العقل التجديد الذي أصبح معاصرا بصفة مضاعفة، وذلك قبل أن نلجأ إلى الإستمولوجيا التي يجب أننبها كبدل للإستمولوجيا التقليدية أو الكلاسيكية. باعتبار أن الإستمولوجيا هي خلاصة نظرة للعلم والعقل العلمي وتحديد لخواصهما.

إن طرح مواضيعات وتجديدات للتعامل مع مشكلات العلم وبالتالي مشكلات الإستيمولوجيا يتم انطلاقاً من نظرة خاصة قد تفرسها، وغالباً ما تفرسها، طبيعة العلوم التي تتعامل معها هذه الإستيمولوجيا، وهكذا، وبعد أن تحدثت عن العقل العلمي الجديد - الجديد، وعن المشكلات العامة للإستيمولوجيا سنتنقل إلى الحديث عن الإستيمولوجيا الجهورية، مميزين فيما بين إستيمولوجيا موجبة وأخرى سلبية، وفي الأخير نستعرض العلاقة بين الإستيمولوجيا وفلسفة العلوم، وذلك بالطبع في نظر م. سير.

٢-١: العقل العلمي الجديد - الجديد

لقد خصص ج. باشلار كتاباً للحديث عن صفات وملامح العقل العلمي الجديد^(٣١)، فتابع أفعال النبي في مسار بحث هذا العقل، ذلك أن العقل العلمي الجديد عند جاستون باشلار يتبنى فلسفة النبي أو فلسفة «اللا»، هذه الفلسفة التي حاول شرحها بإسهاب في مؤلف آخر هو فلسفة النبي (La Philosophie du sage)، طارحاً فيه الفرق بين الفلسفة المفتوحة التي يعتبرها الوحيدة القادرة على متابعة التطورات والقفزات العلمية، في مقابل الفلسفة المغلقة أي الوثوقية الدعائية التي تعوق المسار التقدمي للعلم. لهذا نرى باشلار في كتابه «العقل العلمي الجديد»، يتحدث عن ميكانيكاً لا نيوتنية وعن إستيمولوجيا لا ديكرائية وعن هندسات لا إقليدية^(٣٢)، كما يتحدث في مواضيع أخرى وخاصة في مؤلفه «فلسفة النبي» - عن عقلانية لا كينائية، إلى غيرها من التعديلات التي يوضح أن السعة الغالبية على العقل الجديد الباشلاري هي فعل النبي، ونؤكد هذا انطلاقاً من أن باشلار يجعل العلم والعقل متساويين، أو بالأحرى متطابقين انهما شيء واحد، وهكذا ففعل النبي والتجاوز والتكيف، والاحتضان كما يعرفه باشلار نفسه، أي فعل الجدل بين المنظومات والأنساق العلمية المختلفة، يوجد في العلم والعقل في آن واحد، ونؤكد م. سير: في مقدمة كتابه: «التعامل، فنالاً»، إن العقل الجديد (يعني العقل العلمي الجديد الباشلاري) كان يركز على فلسفة النبي. أما العقل العلمي الجديد - الجديد فيتطور إلى فلسفة للنقل والتقاطع، إنه مبادرة وثوقية. إن هذه الفلسفة تتحدث عن العلوم ولكنها تسكت عن العالم الذي تعبر عنه العلوم أو تؤسسه، وعن عالم الأشياء وعن عالم الناس^(٣٣).

بالفعل إن م. سير هنا يظهر نقطة الاختلاف بين ما يهدف إلى بنائه أو عرضه كخاصية أساسية للعقل العلمي الجديد - الجديد، وبين ما طرحه باشلار كخاصية أساسية للعقل العلمي الجديد. فإذا كان باشلار يركز على فعل النبي، أي جدل التجاوز والاحتضان والتكيف وبالتالي التكامل بين المنظومات العلمية المختلفة والأنساق النظرية المتجددة، فإن ميشال سير يعرض نظرية مخالفة تماماً تتعلق بالنظر إلى فعل النقل، الذي يتم بين مجالات المعرفة العلمية والجبهويات العلمية، بمعنى أنه يبحث عن كيفية وطابع التقاطعات بين هذه الجبهويات. بالإضافة

إلى أنه ينية إلى أن العقل العلمي الجديد - الجديد هو فكر من دون مرجعية، وأن النقل هو الفكر نفسه. إنه الاختراع الفعال في بطلته وبيداته النظرية، إن هذا الفكر هنا - هناك - إنما Aillours، ومتعدد الخطوط، في شبكته ومتعدد الرجوع في خطابه³⁴.

يركز م. سير حديثه على أفكار التفاعل النظري Interference Théorique والتفاعل الموضوعي Interference objective اللذين يقومان بالأساس على فكرة النقل، بمعنى أن التداخل أو التفاعل فيما بين الواضوح، والنظريات هو نتيجة فعل النقل فيما بين العلوم، وبالتالي فهو ضرب لوضع الحدود بين العلوم وجهوداتها المختلفة، هذه الحدود التي تقوم على فكرة وضع نظام خاص لتصنيف وترتيب العلوم، وهذا بدوره يرتكز على فكرة محورية مثلت هاجسا فكريا بالنسبة لـ م. سير - ألا وهي فكرة الترجعية، لقد انبرى م. سير لهدم فكرة المرجعية في كل الميادين وبخاصة في العلوم، إذ إن الجهوية العلمية لم يعد لها مرجع سوى ذاتها وعلاقتها بباقي الجهويات العلمية داخل الإنسيكلوبيديا المعرفية، بالإضافة إلى أن الإنسئمولوجي ومعه الفكر والفيلسوف قد تخلوا عن فكرة الترجعية. بل لم يعودوا يضمنون هم أنفسهم لأي مرجعية ما، لقد أصبحوا من بون وضع، والنقل في وضع من دون وضع في مكان. إتهم هنا - هناك، إن العقل العلمي الجديد - الجديد هو بصفة دقيقة خلاصة حديث عن تفاعل العلوم وتفاعل مواضيع العلوم، وأخيرا تفاعل الذات العارفة مع هدم لفكرة الترجعية، وفيما يلي محاولتي تلخيص هذه النقطة كل واحدة على حدة.

١-١-٢ : التفاعل بين النظريات

ما دعنا قد أسهبنا في الحديث عن النقطة المتعلقة بتفاعل العلوم وتداخل الجهويات العلمية، سواء في حديثنا عن تصنيف العلوم، أو في تقصينا للألاع الإنسيكلوبيديا، فإننا نكتفي هنا بالإشارة إلى أن العلوم الجهوية تكون فيما بينها تقاطعات، تلح عن عملية نقل المفاهيم والمصطلحات والناهج، إذ إن مجموعة من العلوم تتزاور فيما بينها فتختلف علوما ناشئة ذات موضوع مستقل ومجال للبحث محدد، وعن ثم أصبح من الميسر الحديث عن تصنيف ما أو وضع نظام معين للعلوم يرسم الحدود بين مجالات البحث العلمي.

إن العلم الملكي كأساس لتصنيف وترتيب العلوم هو أسطورة ينسجها الفكر ليطلف فكرة الترجعية، إن هذا المعيار يصبح من دون أساس نظري عندما نعلم أن وضعية التفاعل والتداخل في العلوم المعاصرة هي الطابع السائد فيها، إذن فالعقل العلمي الجديد - الجديد يرتكز على التفاعل والتواصل والعيار الجهوية العلمية مبرا أو ملتقى للتواصل ومجالا لاستبدال المفاهيم. يقول م. سير - إن تأسيس العقل العلمي الجديد - الجديد هو الانتقال الشفافي من مجموع الرسوم graphs المخلوقة عبر العلاقات الناتجة عن أدوات التعديل (obstacles) pro (problèmes)... إلخ، التي تشترط السافة إلى رسوم أدوات

التصدير (D - 1988 - 1989... إلخ، التي تشير إلى شطرين أو (التخصص): الشامل - الشائلي - مجتمع شتق من في صعوبة أو محاضرة⁽⁷⁾.

إن م. سير يريد أن يتوصل إلى وحدة علمية من جديد، تختلف عن تلك النظرية التي تريد الحديث عن «العلم» (بالتألف المعرفة) نقول إنه يريد أن يصل إلى وحدة علمية تتحقق انطلاقاً من تقاضيات وتزاوجات الجبهويات العلمية، هذه الوحدة التي ستشخص في بناء الإنسيكلوبيديا، وتعد هذه الأخيرة تجميعاً لعلوم شفاعلة ومشاظلة تتجاوز تلك الشائليات المعروفة مثل الجزئي والشامل، المجرى والشخص أو الفهم والعقلي والواقع - الخاص، العام... إلخ. والتي يركز عليها الكثيرون في بناء التصنيف أو نظام موحد للعلوم، بمعنى أن كل شيء يصبح في نظر م. سير شعباً داخل الإنسيكلوبيديا - فالجزئي أو الخاص هو شامل في الوقت نفسه، ما دامت الجبهوية العلمية تمكن حقيقتها الخاصة في انطلاقها داخل فيودها، وتعكس في الوقت نفسه حقيقة الإنسيكلوبيديا، أي باقي العلوم انطلاقاً من انفتاحها عليها وتفاعلها معها عبر عمليات النقل والاستيراد والتصدير مع باقي الجبهويات العلمية. وبالمثل، فإن استغلايات مفاهيم المجرى والشخص، أو العقلي والتجريبي تنقي انطلاقاً من أن كل جبهوية علمية لا يمكنها أن تكون مجرد خالصة أو تجريبية كلية، إذ هناك تداخل بين هذين العنصرين، حتى إن تعلق الأمر بالرياضيات باعتبارها قمة علوم التجريد.

ذلك لأن الرياضيات ما زالت تشير إلى الخلاصية *Paradigme*، بمعنى أنها تشمل عناصر تجريبية واختبارية في حالتها الحاضرة. <http://Archivbeta.Salam.fr> وتظهر في هذا الصدد إلى أن بالبازل يتميز اللا خلاصية *Imparable* عائقاً بالنسبة للتجربة، وبالتالي بالنسبة للعلم، في حين أن م. سير يقسمها إلى خلاصية مؤقتة وأخرى دائمة، ويعني بالأولى تلك التي يجب تجاوزها وهي تقابل اللا خلاصية بالعلم الباشلازي، إذ إنها تمثل عائقاً، إنها فارغة من المعنى.

لذلك يجب إقصاؤها وتجاوزها، أما اللا خلاصية الدائمة، أو كما سميتها م. سير الرواسب المطلقة أو النهائية فهي ذات معنى ولا يمكن إقصاؤها أو إزاحتها، لأنها تمثل حقيقة موضوعية ومنهجية، ويعمل م. سير على ذلك بالوسيط *Catalyseur*، الذي على الرغم من كونه «لا» خلاصية فإن التجربة والفعول الكيميائي لا يمكن أن يتما من دوله.

لنستخلص إذن أن التفاعل بين العلوم يتم انطلاقاً من أعمال النقل والاستيراد والتصدير والتقاطع، لكن ما شروط هذا النقل وهذا الاستيراد والتصدير وما الأشياء التي يتم نقلها وتصديرها أو استيرادها؟ إن ما يتم نقله واستيراده هو المفاهيم والتناجج والمناهج، أما شروط هذا النقل فهي تعددية الوجود، بمعنى أن يكون المفهوم أو النهج ذا خلاصية صورية تجعله ينطبق على مواضيع عدة وجوهيات علمية مختلفة.

نظرا لذلك فإن م. سبر يقترح تعميم منهج التماذج المستقلى من الرياضيات، لكن مع إقصاء انتخاب علمي محلي، بمعنى أن تتابع مفهوم التصنيف نفسه داخل الإنسيكلوبيديا، ومن ثم تتوصل إلى أن التطبيقات لتقابلها شبكات هي بالضبط شبكات للنقل.

هذا كل ما يمكن أن نقوله عن التفاعل النظري وفكرة تصنيف العلوم كسمة أولى من سمات العقل العلمي الجديد - الجديد.

٢-١-٢: التفاعل بين الموضوع

أما إذا انتقلنا إلى المستوى الثاني من العقل العلمي الجديد - الجديد، والمتعلق بالتفاعل الموضوعي، فإننا نستخدم مباشرة مع الموضوع العلمي.

تشير منذ البداية إلى أن م. سبر سيختار كنموذج للتحليل موضوعا من المجال الفيزيائي، في حين أنه في مسار حديثه عن الجبهيات العلمية قد اختار التمدوجين الرياضي والفلكي، وكذلك الشأن في مجال الإستيمولوجيا، وإن دل هذا على شيء، فإنما يدل على عدم تعذبه لعدم العلم على آخر أو إعطائه تميزا معينا كما يفعل ج. باشلار، الذي يجعل الفيزياء النظرية علما ملكيا.

إن اختيار م. سبر للمجال الفيزيائي في هذا الضمار يتم انطلاقا من أن هذا الأخير يمثل عالم الاتصال، إذ يمكن من انتقال وتبادل المفاهيم، ويتوزع على أوسع خصائص العلم المعاصر من نقل واستيراد وتصدير، كما يمكن موضوعه الموضوع للتحليل في العلوم المعاصرة، والتي به الجسم الصلب.

<http://Archivebeta.Sakhril.com>

إن م. سبر لا يبدأ حديثه هنا بالتساؤل حول شروط التجربة في العلوم كما هو معتاد في الإستيمولوجيات السابقة عليه، ما دام أنه أعطى جوابا عن ذلك يتركز في بناء عالم نظري وإنسيكلوبيديا للمعارف، وهي تكوين مجموع تكنولوجي لأجهزة القياس والفرادة... إلخ.

بمعنى أن تأسيس نسق شامل من المفاهيم والأدوات والتشركات يمكن من حل مشكل شروط التجربة، ويجعل مستلزمات التجربة ضرورية. فشروط التجربة قد الضحت معالها انطلاقا من الحديث عن خصائص الإنسيكلوبيديا، كالاتصال المفاهيمي والمهجي والمصطلحي واللامرجعية والتقاطع، أي انطلاقا من الحديث عن الأساس النظري والتفاعل بين النظريات.

ينتقل إذن م. سبر للتساؤل عن موضوع التجربة، وبالتالي عن موضوع العلوم بمختلف مشاربها، إذ يقول: «ما الذي يوجد موضوعيا في هذا العلم الذي وصفته منذ قليل بسرعة، في هذا العالم ذي الاتصالية التي تؤمن بالتوافق بعند هذا إلى علوم الحياة والإنسان؟ ما المواضيع التجريبية في هذا الشكل؟ ما المواضيع الشخصية في عملية التجربة التي يجعلها هذا المجموع ممكنة ما الذي يجعل هذا العالم موضوعيا؟»^{٢٩}.

إن المواضيع التجريبية في العالم الموضوعي ليست شيئاً آخر سوى تلك المواضيع التي ندرکها الإنسيكلوبيديا هالمواضيع الوحيدة الممكنة في هذا العالم حسب م سير هي ظواهر الانتشار والمواضيع التي تميرها، ذلك أن العلوم كانت تنظر إلى العالم باعتبارها ظاهراً من الأشياء، أي من دون أجسام صلبة، أو لنقل لقد كانت العلوم تضع الأشياء خارج الدائرة، لذلك وجب العودة إلى الأشياء ذاتها، فعما هذا الشيء - في ذاته - الذي يسمى م سير للعودة إليه؟ وبالتالي ماذا يعني في هذا السياق؟ يشرح م سير الجسم الصلب كموضوع جديد وجوهري للعلم المعاصر، وهو يعني تصحيح فكر اللا اتصال، والمشاركة في التعقيد الجوهري في العلوم، ثم تشييد فلسفة تنفي في مقابل البناء الفلسفي المؤسس على إقليدس وديكارث ونوتون بمعنى أن م سير يحاول تأسيس إستيمولوجيا لا باشلارية لتجاوز التطور الباشلاري القائم على فلسفة تنفي، فإذا كان العقل العلمي الجديد الباشلاري، يرجع إلى ثلاثة معاور، هندسي مع الفكر اللا إقليدي، ميكانيكي مع العالم اللا نيوتني، إستيمولوجي مع التفكير اللا ديكارتي،⁽³¹⁾ فإن معاور العقل الجديد - الجديد قد تغيرت وانتقلت من مجال إلى آخر، ومن ثم أسست على معاور ثلاثة جديدة هي الفكر البنيوي والفكر الإعلامي والإستيمولوجيا البنيوية أو الإعلامية، ويشير م سير إلى أن هذه الجوانب الثلاثة تستقي منابعها مباشرة من الملاحظة الثالثة، «الفكر البنيوي يسيطر - أولاً - بمعنى أنه فعال في كل المواضيع، إن الزوج التنهجي نموذج - بنسبة Model-structure يهيمن إلى مسح، في أغلب الجبهويات، الأزواج: نظري - تجريبي، مجرد - شطبي والتي كانت توضع باشلار داخل الخيار (أو الديالكتيك الدقيق)، بين النزعة العقلانية والنزعة الواقعية، وقد نتج الفكر البنيوي، هي أونة متزاعنة، من الرياضيات ومن نظرية الفيزياء، مفهوم بيهير ديهام B.Duhem)، وانتقل بسرعة وانتشر، داخل مجموع العلوم.

- يسيطر في الوضع الثاني الفكر الإعلامي، الذي نتج من الديناميكا الحرارية وانتشر كذلك بسرعة في الإنسيكلوبيديا، من الرياضيات إلى الصناعات مروراً بالفيزياء والكيمياء الحيوية.

- إن هاتين المجموعتين من المفاهيم تملح كل واحدة على حدة وجهة نظر حول العلم، بمباراة أخرى إن الإستيمولوجيا البنيوية ممكنة كإستيمولوجيا إعلامية، لقد أشرت اعلاء، إلى أننا من الممكن أن نوسع أيضاً تلك الإستيمولوجيا انطلاقاً من المفاهيم، سواء الجبهوية أو متعددة الوجود، لكي تجوب الإنسيكلوبيديا، هذا يعني أن وجهة النظر حول العلم، تمنح من طرف العلم نفسه، هكذا فإن المحور الثالث يجعل المحورين الأولين تسيبين، إنه يشير إلى القانون الداخلي للإستيمولوجيا، توجد داخل علم معطى وداخل مجموع المعرفة على العموم، مفاهيم تنكس

نشاطها الخاص⁽¹⁰⁾. إن المحاور الثلاثة، أي الفكر البنيوي والفكر الإسلامي، والإستمولوجيا الإعلامية هي ما يميز بالفعل العقل العلمي الجديد - الجديد، فإذا كان الأولان يؤرخان إلى ظهوره إذ، يستملان على تاريخ ظهورهما، فإن الثالث نهائي، إذ يمثل توصيل الإستمولوجيا إلى البعد الانعكاسي والتشعبي كعالة تُضخ في العلوم.

وتتجلى أسباب تغير العقل العلمي إلى عقل علمي جديد - جديد في الإحالة المتبادلة بين الجمهوريات العلمية داخل الإنسكوبديا، وبالتالي في قيمة مفهوم الإعلام داخلها، ثم في استحالة إنشاء إستمولوجيا شاملة، وأخيرا في انعكاس كل جهوية على نفسها.

ونعود الآن إلى الحديث عما يوجد في هذا العالم الجديد - الجديد، (أي بالنسبة إلى العالم الباشلازي الجديد). وعن ماهية المواضيع المنتخبة للتجربة فيه؟ فإذا كان فيما قبل يفضل ظواهر ومواضيع الانتشار Propagation الموجات endes والغازات والموائك، ومن ثم لم يعمل أبداً إلى شيء في ذاته، أي الجسم الصلب، فإن العالم الذي يقترحه مـسيير يركز كل اهتمامه على الجسم الصلب، يقول مـسيير: «في عالم التلا انصالية، وبناء النمذاج والفكر البنيوي» فلا يمكن أن يوجد - هو بالخصيص - الجسم الصلب، إنما نعود إلى الأشياء ذاتها⁽¹¹⁾، إن هذه العودة إلى الأشياء بجانب وضع فلسفة الذفي في مقابل فلسفة الإستمولوجية والظواهر تعني شيان الرياضيات الكلاسيكية وألفها الوشفي للعودة إلى الجمهوريات مع تلميح هذه الأخيرة بينات أكسيومية محددة، وإعطاء النطق وفلسفة إستمولوجية، ثم إدراك أن الرياضيات تسمح إلى تكوين فاصوس وبناء نمذاج تشكل في زمن معين هندسة الظواهر الذرية النووية، والجسيمية والكيميائية الجوية الكونية وعلم البلوريات Cristallographie، ثم تعطي للنظرية الفيزيائية وفلسفة إستمولوجية، كذلك، حتى تتمكن من التفكير في شروط التجربة بدقة، فنتمكن، في الأخير، من رسم دوائر التواصل التي على طولها يتم نقل الإعلام.

إن العقل العلمي الجديد - الجديد هو عقل الجسم الصلب، إنه يمثل زمن الأشياء، فالجسم الصلب هو الشيء الموضوعي الذي تمثل المفاهيم (البنات، والنمذاج، والهندسات المعمارية) مفاهيمه النظرية، لكن هل يمكن أن نتمش في هذا الموضوع، أو بالأحرى في هذا التراكب المحوريين الآخرين للعقل العلمي الجديد - الجديد أي الفكر الإعلامي والقانون الداخلي للإستمولوجيا؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه من خلال تتبعنا لمقارنة مـسيير بين تجربة ديكرارت وتجربة العقل العلمي الجديد - الجديد على قطعة الشمع Le morceau de Cire، إن مـسيير يسعى من وراء هذه المقارنة إلى أن يستكشف نظرية التفكير.

٢-١-٢ : الحالة البيكارية

يبدأ ميشال بتفصيل تجربة ديكرت على قطعة الشمع، هذه التجربة التي تتلخص في تقريب القطعة من النار، والتي ينعها باشلار بالتجربة التفاضلية^{٥٣}.

إن هذه التجربة في نظر ميسير هي بالفعل تاريخ، سواء بمعنى التاريخ الذي يعكس أو بمعنى التاريخ الذي يكتب، أي تتابع أحداث لا ترى كلفة. ثم بمعنى أن قطعة الشمع تتلقى الإعلام الذي يتغير بطريقة غير مرئية، وبذلك فإن ديكرت وباشلار لم يحاولا قراءة هذا الإعلام.

إن الحالة الأولى، أي تجربة ديكرت تجعل دائرة الفهم هي اللا متغير l'invariant الوحيد الذي يمكن استيعابه، إنها ترفض التجربة فتدخل في نمط وجودي مرتبط كلياً بالذات، فالعالم الموضوعي نفسه يرجع إلى الروح والفكر.

فإذا كان باشلار يؤكد أن العالم الأصغر Le microcosme منطوق، وإذا كان ديكرت قد رفض قراءة صفحة العالم الأكبر le macrocosme، من دون أن يشك في وجود علم البلوريات، فإن ذلك يعني أنهما يرفضان قراءة إعلامية العالم الأكبر، ويؤكد هذا المسح لمسحة العالم الأكبر عند باشلار إلى كونه معقداً أو غير مهم في العلم، باعتبار أن الداخلي له قيمة وأن الواقع هو المطلق والحتمي، إن باشلار يعتبر ما هو خارجي مجرد شطاء منهوي ولا علمي، مما يدفع ميسير إلى اعتباره ميسيرا لعالم القرن التاسع عشر الفيلادي، أن هذا القرن يخرج من دائرة فهمه العلمي الجسم الصلب باعتباره ذا حجم في العالم الأكبر في حين تمثله كجسيم للانتشار الحراري.

أما الحالة الثانية فتشبه إلى أن باشلار لا يعبر اهتماماً لفكرة النقش Epigraphie على المنطوق المادية، إلا يعتبرها غير معقدة أو مجرد مجاز، أو كتابة إن لم نقل خطاب مناسبات. يقول ميسير في ذلك: «إنه لا يأخذ الطبيعة المنقوشة أو المرموزة cyptographique للجسم الصلب بعين الاعتبار، إنه لا يبرز إلا غير تشارح paraphrase»^{٥٤}. أما الحالة الثالثة للعقل العلمي الجديد - الجديد فإنها تقرا وتعيد إعلام كتاب العالم الأكبر (الميكروكوزم) أو الكتاب الكوني، إن التحليل في هذه الحالة الأخيرة لا يحتفظ قطعاً بالتشالغ الثابتة للبعثتين الأوليين فيما يتعلق بدراستهما لقطعة الشمع، إنه يحتفظ فقط بتغييرهما الشارحة أو التفسيرية، كما أن هذا التحليل لا يحتفظ بلا متغيريهما، ولكنه يحتفظ فقط بتغيريهما، أي بالمرض التاريخي لديكرت والمرض المجازي لباشلار.

إن قطعة الشمع في الحالة البيكارية هي ذلك الموضوع الأكثر تغيراً في الشكل الذي هو تغير خالص، أما في الحالة الباشلارية فإن تنظيم الواقع يتبع خطاً عمودياً يسير باستمرار من النظام إلى الفوضى اللا منظمة، أي من الماكروكوزم إلى الميكروكوزم، إن هذه الحالة

تمثل تغييرا جديدا يسير من المعرفة الى الجهل، من الإعلام المثالي إلى الإعلام الناقص بتغيير م - سير.

إن هذا يعني أن اليأس الديكارتي يتأسس على تغييرات الموضوع، أي تغييرات قطعة الشمع، أما اليأس الباشلاري فيتأسس حول الموضوع العميقة في الميكروكوزم، ويشير هنا م - سير إلى أن هذا اليأس هو ما يكون علمنا نفسه.

هكذا تخيب التغيرات الباشلارية التي تؤكد على ما هو ميكروكوزمي، كما خابت التغيرات الديكارتية، إذ لم يعمل باشلار سوى على استبدال مجهول بأخر، ويأس بأخر، يقول م - سير: «إن مجهول Le vide، النزعة النسبية إلى العوالم (يعني الديكارتيّة) قد عوض بمجهول الانظام الجسمي، أو الذي (يعني عند باشلار)»⁽¹⁾.

إن ديكارت وباشلار يشيا في تدحرج بين الذات والموضوع، مما فتح الطريق أمام نظرية ثالثة هي نظرية الإعلام Thùde l'information التي تؤكد على أهمية العلاقة في العلوم، هذه العلاقة التي تخلص بنا إلى البنية.

إن نظرية الإعلام هي ما يميز الحياة الثالثة التي هي كونها فلسفة عامة في الطبيعة، إنها تسعى نحو العودة إلى الأشياء في ذاتها، فعما هذه الأشياء التي يجب العودة إليها وبالتالي ما الموضوع التي يجب تضمينها الآن، إنها مواضيع تتصف بالجسمية والقائمة وبالصلابة، فعما تعني هذه الكلمات باختصار شديد ما الجسم الصلب.

إنه موضوع متغير الشكل، لكن تغيره قليل، يعكس المسائل to Heide الذي يتغير شكله بصفة لانتهائية، إذ إنه المجال الاستيعادي لكل الانتقارات الممكنة، كما أنه مجال التوصلات والانتقالات، يستقبل الإعلام مباشرة ويفقده بسرعة ومن ثم فإن المسائل ليس له تاريخ، لأنه لا يتوافر على ذاكرة، إنه ليس خزانا للعلاقات المحفوظة⁽²⁾، بمعنى أن المواد المسألة تفقد المعلومات التي تطبع عليها في مسار التجارب المتنوعة عليها، إن المسائل هي مواضيع للانتشار فقط، في حين أن الأجسام الصلبة هي مواضيع للانتشار والحفاظة والاحتفاظ في الوقت نفسه، إنها تتوافر على ذاكرة كخزان للمعلومات.

هكذا يكون اختيار م - سير لقطعة الشمع نموذجا للتحليل راجعا إلى كونه أول المواضيع التجريبية، وبالتالي أول المواضيع التاريخية باعتبارها جسما صلبا يحتفظ بتاريخه على عكس المسائل الذي ليس له تاريخ. يقول م - سير: «لأن الجسم الصلب ذاكرة فإن التاريخ هو - مبدئيا - نظرية الأجسام الصلبة، سواء تعلق الأمر بتاريخ العالم - المضطرب والبلوريات، وبتاريخ الأحياء (الحفريات) أو بتاريخ الإنسان (الهيكل العظمي والتماثيل)»⁽³⁾.

إن هذا الجسم الصلب يعمل تاريخيته في جميع تفرعاته ومبادئه، سواء تعلق الأمر بالأرض، بالإنسان أو بالحيوان.

إذا كانت الحالة الديكارتية لقطعة الشمع تؤدي إلى هندسة الامتداد عبر مسطح للفيزياء والتاريخ. وإذا كانت الباشلارزية تحلّق الفيزياء عبر مسطح للخارج - يرى باشلار أن التزعة العقلانية للعلم تعني تاريخها - فإن الحالة الثالثة السهرية - إذا صبح القلب - تقوم بتركيب الفيزياء والتاريخ ملأها موضوعها يحمل تاريخه.

إن تجربة ديكارت ملكت مجالاً للمحسوس القائم على نظرية الحرارة، ونظرية الضوء، ونظرية السمع التي تقوم بفعلها في أثناء التجربة على قطعة الشمع. إن هذه الأخيرة - كلامنتير - تمثل تقاطعا لعدة نظريات، ومن ثم فإنها مغطاة بعدة علوم.

لقد برهنت الفيزياء المعاصرة على أن الظواهر التي درسها ديكارت مستقلة عن الجسم الصلب أي عن قطعة الشمع، ما دامت هذه الظواهر ذات طبيعة انتشارية: فالحرارة والضوء والصوت هي ظواهر مستقلة عن الأشياء، ولكنها مطبقة عليها، إنها تطبق بنيتها الخاصة على الأجسام الصلبة والموائل فتحتفظ بها هذه الأخيرة بعكس الأولى. يقول م. سهر: «إن قطعة الشمع ككل جسم صلب هي موضع الاحتفاظ بنية غريبة ومطبقة عليها»⁽¹⁴⁾.

فإذا كانت قطعة الشمع في التاريخ الأول، أي الحالة الديكارتية، هي تقاطع أحداث صدوقية ولا متوقعة فإنها في التاريخ الثاني أي الحالة الباشلارزية - تصبح حسب القواعد الباشلارزية تقاطعا لأحداث المتوقعة من طرف النظريات الفيزيائية للصوت والضوء والحرارة... إلخ. لكن ما الخاصية الأساسية للأحداث الموضوعة الصلب على العموم؟ إنها خاصية الاستباقية، سواء القسيري أو الطويل المدى. إن هذا الإمكان للتسجيل على الجسم الصلب يجعل منه سجلا لبنيات غريبة كلية عن طبيعته الخاصة، وبالتالي إمكان لاسترجاع وإعادة بناء الماضي. إن اللامتغير في هذه الحالة هو أثر التغير نفسه.

انطلاقاً من اكتشافات فون لواز (1919) Von Laue لا تكسار أشعة إكس Rayon x في البلوريات يستخلص م. سهر وجود حالتين فيزيائيتين، وذلك حسب البنية الذرية للمادة:

- أولاً، الحالة المنظمة L'état ordonné الخاصة بالجسم الصلب الحقيقي والبلوري.
- ثانياً، الحالة اللانظمة L'Etat désordonné الكثيفة، أي الخاصة بالموائل والجسم الصلب اللا معدن الشكل Amorphe، التليل الكثافة كالفاز.

انطلاقاً من هذه النتيجة يستخلص م. سهر أن موضوع تحليل ديكارت وباشلار هو شيء صلب quasi-solide - أو شيء - موضوع quasi-objet يقول م. سهر: «لقد كان الجسم اللا محدود هو الموضوع المثالي بالنسبة للأول (يعني ديكارت)، كما كان الجسم ذو تغييرات الشكل النسبة هو الموضوع المثالي بالنسبة للثاني (يعني باشلار) باعتباره يصف فيزياء ناتجة عن القرن التاسع عشر الميلادي»⁽¹⁵⁾.

هكذا يتوصل ميسير إلى أن الحالة الأولى، أي التجربة الديكارتية، يجب أن نسميها الحالة الهندسية: *L'état géométrique* أو الحالة الذاتية - الذاتية Subjectif-Subjectif، ذلك لأنها تنتمي من مجالها الموضوع وكذا التجربة الموضوعية، والتكنولوجية، والفيزيائية والرياضية، فالموضوع لا يوجد نظرا لكثرة تغيراته. أما في الحالة الثانية فإن الاتصال يعتبر الجسم الصلب التامعند الشكل موضوعا مثاليًا تقريبيا، إن الموضوع المفضل للعلم في الحالة الهندسية هو الامتداد باعتباره شكلا خالصا (هندسة) وحركة خالصة (علم الحركة *La cinématique*).

نستخلص إذن أن ما يوجد بالنسبة للحالة الديكارتية هو شيء ما يفكر، والذي يفكر في الامتداد، إن ما يوجد هو «أنا» والهندسة كما اظهرها، أي الهندسة والذاتية، أو بالأحرى: «أنا وحدي» والكان الإقليدي. أنا وحدي والحركة الجاليلية لمعرفة الشروط التجريبية¹⁴. إذن فديكارث لا يتساءل عما يوجد بل يقتصر على طرح السؤال حول شروط التجربة وإمكاناتها في الذات *Insubjecto*.

٢-٢-١-٢: الحالة الفيزيائية

أما الحالة الثانية، أي الباشلارية، فيمكن أن نطلق عليها بالحالة الفيزيائية، يتعلق الأمر بحالة فيزيائية، وذاتية - موضوعية Subjectif - Objectif الحالة التي تنعكس فيها الفيزياء داخل حوار لا نهائي للمقابلين والمقابل¹⁵، فما يوجد بالنسبة إلى هذه الحالة هو شيء ما ينتشر في مواضيع بدون ذاكرة، إن ما يوجد هو ظواهر إنشائية في عالم لا تاريخي *Anhistorique*. يقول ميسير في هذا الصدد: «إن هناك من دون ذلك، بنية خفية للمواضيع، ولكن لا يتوصل إليها إلا عبر العلاقة، والعلاقة هي بالمرتب انتشار، إن الفيزياء كلية لتصبح فيزياء المنتشر: علم البصريات، الكهرباء المغناطيسية، الكهرباء اللاسلكية، الديناميكا الحرارية، علم الإشعاعية، علم الأصوات... إلخ»¹⁶. إن الأسئلة الأساسية لهذه الفيزياء هي: ما الذي ينتشر؟ والتطابق من ماذا ينتشر؟ وكيف ينتشر؟ وهي أي شيء ينتشر؟ وإلى أي مدى ينتشر؟ بمعنى أن باشلار قد ركز اهتمامه على ظاهرة الانتشار، ومن ثم كانت وظيفة المرور أو الانتشار هي ما يوجد بالنسبة له. أما الموضوع المدروس فيأتي في الدرجة الثانية، إن باشلار هو كذلك لم يلتحق بالشيء ذاته، أي بالجسم الصلب، فالحالة الفيزيائية لديه هي تكوين عالم متناسق من الأدوات التي تمثل الشروط النظرية والتجريبية بالتعامل مع الشيء وبخاصة مع ظواهر الانتشار التي تعبده.

إذن فما يوجد بالنسبة لباشلار هو الظواهر الانتشارية، لذلك نراه يفضل المواد المسائلة لأنها تسمح بتاريخها وتلفده نظرا لأنها لا تتوافر على ذاكرة بمعنى أن باشلار يهين جسما خالصا يتم له به نقي الزمان الطبيعي. وبالتالي نقي التغيرات مقابل تجريبية، فيتمكن من بناء زمان تراجعي كخاصية أساسية للعقل العلمي الجديد.

٢-١-٢: الحالة العبرية

إذا كانت الهندسة والحركة هما ما تواجدا في الحالة الديكارتية، وكانت ظواهر الانتشار والوسائل هي ما يوجد في الحالة الباشلارزية، فعلا ما يوجد إذن في الحالة السيرية؟ إن ما يوجد هو اتصالات أو تواصلات تنقل الإسلام من موضوع إلى آخر، وتنتقله على الأجسام الصلبة، فتحفظ به هذه الأخيرة، يقول م سير مميّزا بين الحالات الثلاث: «ثلاث حالات: حركات انتشار، تواصل، ثلاث حالات: أشكال أجسام صلبة، إن الحالة الثالثة: جسم صلب، تواصل أو إعلام يمكن أن يقال عنها كذلك بنية - تطبيق^(١٢٦)، إن الحالة الثالثة أي السيرية تعد تراكما للحالتين السابقتين وتعميما لهما بأن الجسم الصلب ينكشف في مجالها كموضوع منقوش يتصف بخاصية الاحتفاظ، إنها تعبر اهتمامها للجسم الصلب، للتواصلات التي تتم بين المواضيع، لذلك يمكن تسميتها حسب م سير بحالة الموضوعي = الموضوعي «*objectif*»^(١٢٧)، إنها تحاول قراءة حديث المواضيع وإعادة تكوين هذا الحديث الموضوعي، إذا أمكن ذلك. ما يوجد إذن بالنسبة لـ م سير، هو شيء ما ينشر ويتواصل، بمعنى أن ما يوجد هو الإعلام الذي يمكن أن يثبت في الجسم الصلب وبخاصة في ذاكرته، يقول م سير: «بطريقة ما، إنها المرة الأولى في التاريخ التي يمكن فيها أن نعين موضوعا يطرد الشيطان الاختياري»^(١٢٨).

بمعنى بذلك أن اكتشاف الجسم الصلب كموضوع موضوعي في العلوم يظهر نهايته العلاقة المتبادلة بين الذات والموضوع، والعقل - الوجود بالتالي الوجود الصارخ للعلاقة، موضوع - موضوع، وبمعنانية ذكر الشيطان الاختياري، يشير إلى أن م سير يعتبر كل ما يعيد التواصل والمعرفة شيطانا، فإذا كان عند ديكارت شيطان الثيولوجيا والمعرفة (المسيح والخالق)، وكان عند باشلار شيطان التحليل النفسي (الشعور واللاشعور)، فإنه في نظر م سير شيطان التواصل، (الإرسالية والضجيج). إننا نمر من الشك الجذري في الأسلوب الديكارتي القائم على الكل واللاشيء، إلى الجدل أو الجدل الباشلارزي القائم على النفي الشامل لما قبل التاريخ، والنفي الجزئي لتاريخ التراجعي إلى الاستيعاب الشامل للفكر التجريبي كصرخ عند تشويش الضجيج مع م سير.

إن العلاقة موضوع - موضوع - تخرج الذات من الدائرة، فيصبح الحديث بين المواضيع والأدوات، لذلك وجب - حسب م سير - إيجاد تحليل للموضوع التقني حتى يؤكد ما سبق قوله، فعندما نقول إن السدود تنتج الكهرباء، فإننا ننفي وتقصي العنصر القلبي الذي هو الإنسان أو الذات، كما أن استعمال اليد للمطرقة يجعلها مطرقة بالإضافة إلى أن الأدوات التقنية تمكن في فعلها من نقل الإعلام من موضوع إلى آخر، إذا كان هذا هو وضع الموضوع على المعلوم والموضوع التقني خاصة، فما وضع الذات المعرفة؟ إنها شيء ما يعلم، يفتزن الإعلام ويقلده، إنها منبع للطاقة والإعلام، إنها ذاكرة لتخزين الإعلام، وقطب للمحاور بين

المواضيع والذوات، يقول م.سير: «إن الشيء هو تجريبي لأنه يوجد كمحتفظ وكمرسل للإعلام، ولأنني أوجد كقارئ، ومثلق ومحتفظ بالإعلام نفسه أو المثلق له»⁽¹⁴⁾.

هناك كانت الترجمة الفينومينولوجية لطبع العالم خارج الدائرة، فإن العلاقة موضوع - موضوع لطبع الذات خارج الدائرة، أما التجريباتان الديكارتية والباشلارية فتضعان الموضوع خارج الدائرة، إن هذا الوضع خارج الدائرة هو ما يتعته م.سير بالإيبوخي L'epoché الذي يعني التوقف والتوقيف ومن ثم فإن الذات العارفة لا تدخل من جديد في الدائرة (لا بعد أن تدخل في الشبكة التواصلية، والتي رسمتها خطاطة موضوع - موضوع).

إن ههنا يوجد في العالم السيرمي هو الأجسام الصلبة الحاملة للإعلام - إنها مواضيع تجريبية وتاريخية - إنها تجريبية لأنها تاريخية، وهي تاريخية لأنها تحتفظ بالإعلام في ذاكرتها، ذلك الإعلام الذي يتم ههنا بين المواضيع عبر التاريخ وداخل شبكة التواصل.

باختصار، إن المواضيع السيرمية ينقش بعضها البعض ويذكر بعضها البعض ويتبادل الإعلام بينها، وهنا نصل إلى إحدى أفكار م.سير التي يتجاوز بها سابقيه وبخاصة ج.بالشار التي تتعلق بنفي وجود ما قبل التاريخ - يقول في ذلك: «إذا كان التاريخ قد بدأ مع الكتابة، إذن لم يعد هنالك ما قبل تاريخ، إن تاريخ المواضيع ههنا هو في حجر العالم نفسه، إن هذا مكتوب على اللوحة المسحوقة والمعاد كتابتها»⁽¹⁵⁾.

نتساءل ههنا إذا كان الإعلام المتبادل بين المواضيع يقتصر على حذف ونوع معين من المواضيع دون غيرها، أم يمتد إلى المواضيع العلمية على العموم؟ نجيب - مع م.سير - إنها تشمل كل موجودات العالم، سواء الجسد منها أو الحيوان أو النبات، والعضوية في نظره تتوفر على شبكة من النقل والتواصل انطلاقاً مما توصل إليه تحليل الأجسام الكبيرة، وتحليل الكيمياء الحيوية للعناصر الدفيقة في الخلايا ك: Acides desoxyribonucleiques ADN وك: Acides ribonucleiques ARN، والبروتينات يقول: «يوجد في الجهاز العضوي شيء ما كالحروف، شيء ما كالفاكس، شيء ما كشبكة النقل. إن فكرة الترجمة لا تتوقف من العودة»⁽¹⁶⁾.

هكذا إذن يعمم م.سير فكرة التغير، أي يصبح التغير عالمياً، فكل الموجودات تمثل وكيرة للإعلام الذي تتلفه وتحفظ به وترجمه. إنها توجد كمثاقفة ومحافظة ومرسلة لإرساليات تختلف نظماها، إن وجودها يمثل وجود قطعة الشمع الذي يمثل نمطا للوجود المشترك في المواضيع الطبيعية والحية والتقنية، ومن ثم فإن هذا التعبير المعمم يتصف بالنظام، إذ يعبر بين المواضيع الجاسدة والمواضيع التقنية وأخيرا بين عناصر عالم الحياة.

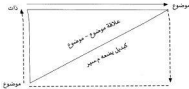
يخلص م.سير إلى أن العلاقة ذات - موضوع، أو موضوع - ذات هي العلاقة نفسها ذات - ذات، إذ إن كليهما لطبع الموضوع خارج الدائرة، فسواء تعلق الأمر بالترجمة للتألية أو الواقعية

والاختيارية، أي سواء تعلق الأمر بأفلاطون وديكارت أو ببارسطو أو بجون لوك (Locke)، فإن الموضوع يقع من التجربة ومن إطار الانقياد ويرقى معلقاً، فالصفحة البيضاء (Tabula Rasa)، أي صفحة الشمع لم تكن في هاتين المملكتين سوى الـ «أنا» أي الذات التي تمثل العنصر السالب وموضوع طبع الإعلام، إن ذلك اللا متغير في هذه التغيرات الناتجة عن علاقات الذات بالموضوع، أو التجرب بالمجرب عليه، لقد كانت الذات ثابتة في شبكة التواصل وهي عملية التجربة، سواء مثلت القوسل أو المظلي. بمعنى أن المذهب المثالي والطوري يفرز دائرة مفرغة من الذات إلى الذات، أو من أنا إلى أنا، وكذا المذهب الواقعي من الذات إلى الموضوع، ثم المذهب الاختياري من الموضوع إلى الذات. يقول م. سير: «إن المثالية هي الدائرة للفناء الإسلامية. ذاعبة من الذات إلى الموضوع أو من الموضوع إلى الذات، إن هذه الدائرة تطرح الموضوع من دائرتها» (إيبوزي،...) أنا أعظم الموضوع والموضوع يعلمني، إنني أعلم نفسي⁽¹⁰⁾.

وهيما يلي، خطاطة تلخيصية للعلاقات السابقة: ذات - ذات، موضوع - موضوع - ذات، بالإضافة إلى العلاقة التي يطرحها م. سير كبدل لمساقتها،



الخطاطة الثانية^{٣٣}



إن هذه الحالة السبورية تبرز حواراً لانتهائياً وتواصلها فيما بين الأشياء. وبشكل هذا الحوار التوسيع التاريخي للأحداث والقوانين التي تعد في وسطها الأنا العارضة شاذة كنهياً. زمناً. مكانياً وتاريخياً. إنها نظامية. إذ تشبه تقاطعاً متعامداً أو قطعة داخل الاتصالية. لكنها مع ذلك تتمكن من التعرف على ما أيقنته على الموضوع في الحيز عنه في أثناء تجرئتها عليه. بقي أن نضرب إلى أن الأنا في هذا المجال أو الذات العارضة هي تعبير عن النحن. أو من الذات الإنسانية عموماً.

إذا كانت التحطة المرجعية الثابتة واللا متغيرة بالنسبة إلى الخطاطة الأولى هي العقل أو الفهم. فإن التحطة اللا متغيرة بالنسبة إلى الرسم الثاني هي: «أن المورفيم هي على العموم المجموعة المثالية للمورفيمات الفردية المرسلات والفتولات والفتلات والمحتلف بها من موضوع إلى آخر»^{٣٤}.

بمعنى أن المورفيم العامة تشكل مجموعة من المورفيمات الفردية التي تخضع لفعل النقل وتطبع على سطح المواضيع. فتشغل بذلك هذه الأخيرة قناة من شبكة التواصل والإعلام. كما تعمل بصمات التجارب فتصبح بذلك قطبا أو قمة في هذه الشبكة. ذلك أن العالم باعتباره شبكة إبلاغ هو شبكة من الأقطاب أو القمم الهيولومورفية (hylomorphique). من هذا المنطلق يصبح العلم هو علم المورفولوجيا (La Morphologie) ، يبدأ من الرياضيات ووصولاً إلى التاريخ، إن علم المورفولوجيا مجرد أساس. أنه يضع هيولي (hylé) الأشياء بين فوسمين ما عدا تلك الهيولي التي يلاحظ أنها تتصل بالحفاظ على عناصر التعرف المورفية.

إن الهولي في نظر م سير في الإمكانيات الخاصة للاشتراك مع مورفيه فردية، إذ أن جوهرها هو المشاركة بدرجة معينة مع المورفيه: «إن الهولي، هي ما يمكن أن تدخل عليه حروفا مورفيه، ما يمكن أن نؤده ببنية نموذجية، خاصة وفردية»⁽¹⁾.

وتشير هنا إلى أن المورفيه مستقلة عن الهولي على الرغم من أنها مشاركة لها، وتتضح استقلاليتها أكثر عندما تكون مورفيه فردية. إن المورفيه تتميز عن الهولي بكونها خاصة، وتخصيصية للمواضيع التجريبية بعكس الهولي التي تنصف بكونها عامة. أي أنها المادة الأولية والخاصة لهذه المواضيع أما ما نستعمل عليه بالواقع فهو اجتماع واشتراك هذين العنصرين التجريبيين. إن انتصار علم المورفولوجيا في نظر م سير يتجلى في اكتشافها، بدا من الرياضيات إلى العلوم التطبيقية. القانون التجرد للمورفيه المجردة والفردية *Singulacivente* من الرياضيات إلى المورفيه المجردة لها الخصائص التالية:

1 - إنها مستقلة عن كل هولي. ولكن يمكنها أن تتوقف على مورفيه أخرى، إذ يمكنها أن تنتمي إلى مجموعة أو نوع أو مقولة من المورفيات، وتكون هذه الأخيرة متماثلة ودخل تصنيفات أو مقولات علم ناضج: «إننا بالفعل أمام مورفولوجيا بالمعنى النحوي للأشكال والتغيرات».

2 - إنها صورية، ولا تأخذ معنى ملموسا أو أي معنى على العموم إلا باجتماعها أو باشتراكها مع الهولي داخل النموذج المورفولوجي.

3 - يمكن تحليل المورفيه وتخطيطها وتقليصها إلى أنواع بسيطة، بمعنى أنها تركيبية لعناصر مقلصة إلى البسيط بشكل كبير.

4 - إن بالإمكان نقلها، تطبيقها، استيرادها، تصديرها، إن هذا النقل للمورفيه هو ما يصطلح عليه م سير بالنزعة المورفيه.

وهكذا يمكن أن نعرف المورفيه بأنها صورية ومجردة ومستقلة وتخطيطية ومقلصة إلى أنواع بسيطة، ويمكن أن نتلخ عن الموضوع وأن تعامل بمعزل عن غيرها، ونقل، وتطبيق على موضوع آخر ويحتفظ بها: «وهكذا فإن كل علم هو دراسة للمورفيه»⁽²⁾.

وكل موضوع هو نموذج هيومورفي.

إن العلم، باعتباره مورفولوجيا، يحاول أن يعزل عن النموذج مورفيه أو أكثر حتى يتمكن من دراستها منفردة. هذا مع العلم أن كل نموذج يحتوي على كثير من المورفيات يكن أحيانا عدد كبير منها مستقلا بعضها عن البعض، في حين أن النموذج ذا المورفيه الواحدة يبنى في الرياضيات..

وأحسن منهاج لانتزاع أو إخراج طبخة مورفيه هو التقنية التويمية (*Variationnelle*) أو التماثلية (*Analogique*) أي اختيار تعددية من التماذج تنظم في نوع معين تبعا لكونها تشتمل

نور وجامعة العلوم من حيثها غير

على مورفيه مشتركة التي توجد مصحوبة بغيرها من التوريفيات. إن هذا المنهج التوحيدي يظهر أن اللا متغير ليس هو التورفيه، وإنما هو الموضوع معزولا عن التوريفيات المختلفة.

إذا كانت مهمة إقلاخ وعزل الطبقات التورفيه هي محاولة دراستها منعزلة ثم تصنيفها هي مقولات وأنواع معينة، فهي أي لحظة من هذه الإقلاعات تُكتشف عن الهيولي عارية، أي عن الصفحة البيضاء غير المكتوبة بمعنى آخر هل تعد الدراسة التورفولوجية كما هو مكتوب على التورمه محددة أم غير محددة إلى درجة تجعل الصفحة البيضاء مجرد ألق طاعي إن هذا الافتراض الأخير في نظرم سير م سير هو الصحيح، فالعلم يبدو كأنه يدفع هذه الأفق من دون توقف. يقول م. سير في هذا الصدد: أن العلم من دون شكل يبدو كأنه يدفع بلا تحديد هذا الأفق (يعني الصفحة البيضاء أو الهيولي - أو الكائن وهي أسماء لسمي واحد). إن تطور دراسة طبقات دالة (تاريخية قبلية، بلورية، جسيمية، ذرية... الخ)، تبدو مهمة لا محدودة، والتي تبعد المادة كافي، مما ينتج عنه أن المادة فكرية¹².

ويورد م. سير مثالا آخر يتعلق بالمربع البري عبر تطوره التاريخي العنصر اللا متغير، فيؤكد أن الأمر لا يتعلق في كل الهندسات بالمرجع لنفسية ولا الضلع لنفسية، الذي خلق مشكلا لفيثاغورس (pythagore)، إن ما بقي ثابتا ومحافظة على هيئته هو المجرد أو الأكثر تجريدا. ونتائج عن عمليات التطوير التفاضلية التحولات غير إسماعية بالتعبئة الرياضية أنها تعديلات طموسة، وهنا تظهر فكرة المفارقة في الرياضيات، ولذا إن هذه المثلثات الثابتة في الرياضيات تمثل مفارقة transcendence بالنسبة إلى التحديدات الفلسفية والعنصرية، أو بالنسبة إلى الأشكال الهندسية المعبوسة، لكن هذه الأشكال المفارقة لا تنمو، إذ تترك المكان لأشكال جديدة كلما حدثت سلسلة من البراهين أكثر يقينية وضوحية وأكثر تجذرا في العقل، ومن ثم فإن أي شكل رياضي هو شكل ما قبل رياضي Pre-mathematic هو مربع فيثاغورس هو ما قبل - مربع Pre-Carré التامين له¹³. وهذا بالضبط ما يمثل حسب م سير حيلة العقل، إذ إن كل مفارقة Transcendence هي ما قبل - مفارقة، إنها مجرد شرط إمكان الفعل الجديد يدفع مفارقة جديدة، وبذلك فموضوع الرياضيات ليس شيئا آخر سوى المواضيع الثابتة بالنسبة إلى الرياضي المعاصر.

نجعل القول إن الطبقات التورفيه للعدد نظرا للعدد وتغير الأشكال الهندسية، أما الهيولي فتمثل أفقا ومهمة لا نهائية للعقل، باعتبار أن التورفيه مجردة ومستقلة عنها، وما دامت كل طبقة مورفيه - باعتبارها تفردا بالفعل وموضوعا ما - ليست سوى قطعة خاصة من التورفيه العامة، التي تدرس معزولة، فإن الدراسة التورفولوجية تصبح هي كذلك مهمة لا نهائية للعلم. نلاحظ هنا كيف أن م سير يجعل للعلم مهمة لا نهائية انطلاقا من أن موضوعه هو أفق لا نهائي، وكيف أن مقارنة العلوم لموضوعها ليست سوى تقريبية، بمعنى أن الموضوع هو نموذج هيومورفي من دون تحديد.

يخلص م. سير في الأخير إلى أن الفكر المعاصر يقوم على مفهوم المحافظة أو الاحتفاظ أو الزوج، تواصل - احتفاظ، هذا الزوج الذي يعبر عن الزوجين جسم صلب - إعلام ثم بنية - تطبيق أن الهولي هي إمكان عناصر للتلفي والاحتفاظ بالإعلام، وبالبنيات وبالحروف المجردة، إنها وظيفة خاصة للاحتفاظ، أما الورقية فتجمع التفاضل بين كونها مستقلة وكونها تحتفظ به؛ إن ما هو مكتوب على الهولي أو الصفحة البيضاء هو المورفيمات، أما التساؤل عن كيفية كتابتها، فإن الجواب عنه في نظر م. سير يعرف مجال العلم على العموم كموثولوجيا وكتراسة للبنيات والتطبيقات وللأجسام والتواصلات، هي حين أن التساؤل عن مدى بقاء المورفيمات مكتوبة، فإن الجواب عنه يؤدي إلى التمييز بين العلوم وتخصصاتها، إنه يظهر الجبهيات العلمية ومدى نضج مختلف العلوم، إذ يمكن أن نقول إن العلوم المجردة والخالصة هي التي يكون فيها الاحتفاظ لا نهائياً، يمكن العلوم التطبيقية التي يكون فيها زمن الاحتفاظ نهائياً ومحدداً، بمعنى أن م. سير يستعمل هنا مفاهيم الضياع والاحتفاظ كمعايير للتفريق بين العلوم وقياسها، أعني بالضياع والاحتفاظ بقاء أو مسخ المورفيم من المواضيع، إن هذا الفعل الثنائي لا يمكن أن يتساوى حتى لو تعلق الأمر بالرياضيات التي يقل فيها الضياع.

إن هذه السمات الأساسية للجسم الصلب تتطابق مع طبيعة العلم المعاصر، ذلك أن الانفتاح بين العالم الكبير والصغير، الذي تشكّلته النظرية العلمية، ولّد في نظرية التواصل التي يقرنها م. سير، كما أن نظرية الإعلام هي نظرية تقيس بسهولة دقة التجربة، وتتمكن من البرهنة على أن كل العلوم التطبيقية هي غير دقيقة بالتعريف، وأن الإستيمولوجيا عند الآن يمكن أن تقيس الجبهيات العلمية.

إن الموضوع العلمي للعقل العلمي الجديد - الجديد هو الجسم الصلب، ويتسم بعمل الاحتفاظ بالمعلومات، إنه يعمل تاريخه الذي ليس سوى مجموع التغيرات التي طرأت على شكله، في حين أن تجارب الذات العاللة والعارضة على المواضيع الصلبة ما هي سوى حالات شاذة لظراً عليه، وتترك بصماتها مكتوبة على لوحاتها.

٢-١-٣: التفاضل بين القديم

هكذا فبعد أن تحدثنا عن تعامل الجبهيات العلمية والنظريات المعرفية، وكذلك عن تفاضل المواضيع عبر عملية التواصل والإعلام، ننقل إلى الحديث عن الخاصية الثالثة للعقل العلمي الجديد - الجديد، التي هي التفاضل الذاتي، إذ سنحاول تتبع نوع العلاقات التي تسود بين المفكرين والعلماء، وبالتالي تحديد وضعهم داخل الشبكة الإعلامية والتواصلية، مبدئين الركائز التي يعمدون عليها في علمهم ومعرفتهم، بالاختصار سنركز الحديث عن المرجعية أو النقطة الثابتة كعنصر أساسي في المعارف.

تاريخ وعلمنة العلوم من جديد

■ يبدأ م سير في هذا الصدد بالحديث عن انتشار الإعلام ووجود شبكة إعلامية⁽¹⁾ وتواصلية، ذلك أن الإعلام في ملتحياته يكون عجلات des servies متعددة تكون هي شرط الاكتشاف والاختراع، إن هذه العجلة تمثل قسم الشبكة، وبالتالي فهي محطات كما يسميها م سير، نظرا لأنها تمثل ملتحيات، ومراكز وتقطعات، لكننا نشير إلى أن هذه القسم تمثل هي نفسها شبكات، إذ تقوم بعمل التقني، وإعادة التوزيع والتكبير والتحليل والخلط والتصنيف والتصنيف، لتختار وترسل، باختصار أن كل عجلة تستورد وتصدر، هاتنظريات في مجموعها، وعالم المواضيع الصلبة التقنية والحية والأشكال التاريخية تخضع لطبيعة الشبكة وبخاصة ارتباط القسم والتقطعات فيها، وبالتالي لفعل الاستيراد والتصدير.

إن الشبكة التي يفتريها م. سير كمنهج جدولي تسعى إلى المطابقة مع طبيعة العلوم المعاصرة وتاريخها، إنها تتجاوز للمناهج الخطية أو الطولية التي سادت فيها قبل، والتي كانت تحدد مسار العلم في اتجاه أحادي، فعلى المنهج الجدولي، في نظر م سير، خطي لأنه ينحصر في الحتمية: التفي والتمازج والتجاوز.

إن الجديد في المنهج الجدولي السيري هو أنه يوضح بالعمدية وبكثرة الترابطات والقسم، كما أن العملية تكون فيه علاقة عكسية، ويسير من تحت التحدد إلى التحدد، إن م سير يشبه علاقات القسم في الشبكة بعلاقات البانك في الشطرنج، تتماثل الآن، إذا كانت المواضيع والتقطعات تحيط بطبيعة الشبكة، فلما وضع الفكر داخلها؟ إن الفكر هو من دون وضع ليس له مكان ثابت، إنه متحرك، دائم بفضل حالة الضياع في الشبكة حتى يتمكن من إدراك الشبكة كما هي، وليس للفكر قطب للاتجاه، ليس أمامه سوى محطات جارية، إنه دائما هنا وهناك، يقول م سير في ذلك:

«إن الفكر يسير ويتمازج يسير، إنه غير مرجعي في سكون وفي حركة، نسبي ومطلق، نسبي في علاقته بالشبكات التي يوقنها ويقسم تلك التي يكونها، يعني ويمسح عالم التفصالات»⁽²⁾، يريد م سير هنا أن يؤكد أن الفكر المعاصر داخل الشبكة الإعلامية لم تعد له أي نقطة مرجعية سوى أنه من دون مرجعية، لقد أصبح دائما لا يدري اتجاهه، إنه يهدم فكرة الترجعية التي كانت أساس الفلسفات الكلاسيكية سواء مع ديكرات، باسكال، كانت أو ليبنتز، لقد تردد هؤلاء كثيرا أمام اختيار الشمس مركزا للعالم، ذلك لأنهم كانوا في حاجة إلى نقطة ثابتة، إلى مركز ثابت، وبالتالي إلى مرجعية ثابتة لفكرهم.

إن النقطة الثابتة أو المرجعية تعبر عموما عن جوهر المجال الذي تتكلم فيه، فنقلصه إلى مركز معين هو المرجعية، مما يجعله محسدا ومقلدا، وبالتالي متوقفا على شيء ما، نعت م سير هذا الفعل بلطف الإيروخي الذي يعني في اللغة الطبية Epexis التابعة أو

الامتثال Retention، إنه يعني توقُّفها الحركية ما وعرقلة لصيرورة معينة، إن هذا الفعل وارد في مذهب الفيتومينولوجيا خاصة في منهجها، في صورة الفعل والوضع بين قوسين أو الاختزال La reduction، أو تعليق الحكم.

يمكننا أن نعبّر عن مفهوم الترجوعية حسب م صبيّر بالشكل «هنا - الآن»، أما الشبكة فتتمحور أشكالاً مضادة هي «هنا - هناك»، وهو نفس - الآخر Le même - L'Autre، التي هي بنيات وشبكات نقل في آن واحد، إنها شبكات بمعنى أنها تسق واحد للنقل، بتلخيص شديد: إن الشبكة عموماً تمنحنا شكلاً يمثل لعبة مشروعة للترجمة، وهذا ليس غريباً إذا علمنا أن العقل العلمي الجديد - الجديد صوري البنية ونقل للإعلام، وبذلك فبإمكانه أن يتعمس - انطلاقاً من هذين المفهومين الآخرين - مجموع الأحكام التوقيفية أو التوقفة، حسب المفهوم الأحادي للترجمة الذي يمثل شكلاً بنوياً لكل نقل عموماً.

أصبح واضحاً أن العالم النظري والتطبيقي لا يتجلى لنا من خلال فعل الاختزال أو الإنتاج، بل من خلال مفهوم الترجوعة، إذ إنه لا يتجلى لنا من خلال الترجوعة ولكن من خلال التفاعل المتعدد، لذلك كان من اللازم في نظر م صبيّر أن نعوض النقطة الثابتة وفكرة الترجوعية في المعرفة والتطبيق بذات **عارفة** دائمة وكلفة الوجود تقريباً، وتتصف بكونها موقوفة للتواصل وللإرساليات التي تروج عبر الشبكات المتعلقة بكل من التطريبات والمعامل، والتفاعلات الدوائية.

إن القاعدة التي يمكنها أن تدعم الترجوعية كشكل «هنا - الآن»، وتكميبر عن التركيز الثابت للمعرفة - هي بنى الشكل الجديد «هنا - هناك» - في كل مكان». إن هذا الشكل ينسف مشكل الترجوعية كما يضعه هاتونا ينظم مجموع الترجمات، بإجمال إن تبني التفاعل النظري هو قطع مع فكرة وحدوية الترجوعية.

ونجد الإشارة إلى أن الشكل الجديد «هنا - هناك» - في كل مكان) يوجد في كل الميادين المعرفية، إنه عالم، لذلك يشير م صبيّر إلى أن أي نقد للعقل يجب أن يمر عبر مصفاة العلوم وتاريخ الأديان والأساطير في آن واحد.

لقد ترجمت فكرة الترجوعية في الفلسفات الكلاسيكية إلى نشاط مختلفة مثل: الجوهر، الذات والموضوع، الإله أو الإنسان، الأصل أو الغاية... إلخ، وترجع الفكرة الأم لهذه الترجوعية في المجال المعرفي عموماً والفلسفي خاصة إلى البحث عن نقطة للإرساء، تكون أولية وبنائية تمنع التفكير من الشرود والخطأ وعن ضياع النفس والعقل، وعن التضييق والأزمة، بمعبارة صريحة إن الفكرة الأم للترجوعية هي ذات أساس إيماني واعتقادي.

إن هذا يمكننا، ليس فقط من قياس لامعلاقية اللا عقلانيين، ولكن كذلك وبخاصة رواسب اللا عقلانية عند العقلانيين.

إذن نحن أمام دعوة إلى تحديد المنظور الفلسفي للمعرفة، إذ على الفلسفة منذ الآن أن تأخذ بعين الاعتبار تعددية ونسبية المرجعيات المعكنة، والخاصية التقريرية والاعتباطية لتعييناتها. بمعنى أن عليها أن تخلق فكرياً لا مركزياً ومن دون مرجعية. إن سؤالها الرئيسي يركز حول طريقة التحويل والنقل لنفسها، إننا نشغل بذلك من مفهوم الترجمة إلى مفهوم النقل للنفس.

إننا ننقل بذلك من مفهوم الترجمة إلى مفهوم النقل على الصبغ. ومن مفهوم المرجعية إلى مفهوم التفاعل. إن تبني الفلسفة للشكل « هنا - هناك » يعني تبنيها لفكرة التحويل داخل مجال لامركز وداخل مكان للبادل. وحيث تعمل أشياء المراكز، أي قسم الشبكة مستبدلات.

نستأمل الآن عما إذا كان المنهج الذي يتبناه مسير له مواصفات هذه الفلسفة الجديدة نفسها. علماً بأن مسير يتبنى المنهج البنوي؟

يرى م. سير أن المنهج البنوي هو منهج من دون مرجعية ومن دون مركز. إنه مجرد طريق للتحويل، وبالتالي فإن موضوع الحديث البنوي هو بالضغط الـ « هنا - هناك » ذلك لأنه يجمع في المقود متعدد الوجهات كثيراً من المجالات ذاتها المعنى المتواظن، « إنه صوري متعددي ومن دون مرجعية هي أن واحد »^(٣١).

إن أهم شيء في المنهج البنوي هو الطبيعة الصورية المقودته وتعدد وجهاته، مما يسمح له باحتضان نماذج متعددة ومتغيرة. إن الفكر البنوي بؤنية صورية، كما أنه تعددية من دون مرجعية. فإذا كانت تعددية الوجهات هي شروط النقل، فإن المقود البنوي هو لغتها ولغة الانتقالات.

نلاحظ إذن أن المحاور الثلاثة للعقل العلمي الجديد - الجديد تتواظر في هذا المنهج، وهي كما سبق القول، البنية والتحول والتحديث الداخلي للمعرفة، إلا أن المنهج البنوي يقابل المنهج الارتدادي بمعنى آخر: « إما أن التحليل بنوي، وبالتالي فكل جهوية ليست سوى نموذج ما، وإما أن التحليل ارتدادي، وبالتالي توجد قاعدة شرطية تعطي المعنى »^(٣٢). فإذا كان المنهج الارتدادي أو التراجمي يمكننا من الاطلاع على مجالات قديمة، ودائرة علمية ماضية نتعرف فيها على إمكانات نفسية أو على نظريات متجاوزة، فإن المنهج البنوي ليست مهمته التعرف على القديم، بل تكوين نسق جديد من المقودات الصورية والمتعددة الوجود.

يخلص م. سير إلى أن التعددية الثقافية، والإستمولوجية وتبني النسبية المعرفية والاعتراف بقائلاً مركزية المعلقة للإستيمولوجيا واكتشاف منهج من دون مرجعية. أقول يخلص م. سير إلى أن كل هذا يؤدي إلى عدم التخصيص الإنساني L'appropriation humaine باعتبار أن الإنسان كان يفرض كطبيعة وكذات مفكرة.

هكذا حاول م. سير أن يوضح أن «النقطة» هي بنية صورية، تتنقل وتغير مكانها باستمرار، وأن المفهوم البنيوي يلفظ من موضوع من دون مرجعية، أي من الـ «هنا» - «هناك»، أنه نفس موضوع الفكر نفسه في كل شبكة تواصلية، حيث إنه هنا وهناك، إنه يسكن تعددية من الأمكنة والأزمنة، إنه ليس نقطة ثابتة «هنا» - «الآن»، إنه دائما آخر وهو دائما نفسه، لكننا نشير إلى أن هذا الوضع المتحرك لا يقتصر على الاكتشاف العلمي أو الإستيمولوجيا، بل يتعلق كذلك بالفكر أو بالذات العارضة عموما، ذلك أن الفكر يوجد في حالة التفاعل، يقول م. سير «كلي الوجود، بمعنى ما إني متحرك بجميع الطرق القليلة أو المستوحية، إني موضوع عديد من التبادلات أو التوقيفات»⁽¹⁾.

هكذا إذن يكون المنهج البنيوي تحليلا للأشكال المختلفة كالـ «هنا» - «هناك»، وهو نفسه - الآخر، «الآن» - مرة أخرى «une autre fois» - «هنا-هناك» - في كل مكان، إلى غيرها، مما يمكنه من التعميم في نظرية للاستيراد والتصدير أو النقل على العموم، ومن ثم فإن كل الجوهريات التي يلامسها المفهوم البنيوي، وكذا مجموع المفوضات البنيوية، تنغمس في مكان شرطي يتصف أساسا بجعل التحويل عموما ممكنا، وكذلك الشأن بالنسبة إلى العلاقة والتفاعل على العموم، ومن ثم فإن كل الجوهريات التي يلامسها المفهوم البنيوي، وكذا مجموع المفوضات البنيوية تنغمس في مكان شرطي يتصف أساسا بجعل التحويل عموما ممكنا، وكذلك الشأن بالنسبة إلى العلاقة والتفاعل، أن هذا المكان الشرطي هو المكان المتعالي الذي يجعل كل علم ممكنا، وبالتالي فإن كل جوهريّة علمية ليست سوى جوهريّة معينة من هذا المكان، إن الفكر لا يكون ممكنا إلا تحولا داخل هذا المكان، بل إن هذا التحول هو الفكر نفسه، باختصار، إن شرط إمكان المعرفة وشرط حالة الفكر كعنوان في المكان المتعالي للتواصل، إن «أنا» الفكر «وأنا» الكائن الحي تتوقفان على هذا الإمكان، وهنا يورد م. سير مثالا من التبادلات على أشكال التبادل والحركة والتفاعل، يتعلق ذلك باستعمال الضمائر: أنا - أنت - هو - وهي، إلى غيرها من الضمائر التي تصبح مواضيع للتبادل، نظرا لأنها مستلزمة من قبل جميع الناس، إنها تشبه الأشخاص في كونها ما بين تبادلية interchangeable، ومن ثم تكون النقطة الثابتة الوحيدة، واللامتغير، الفريد في هذا التغير هو «التحن»، إن الذات الوحيدة الوجودية في الذات الإنسانية هي التفاعل - الذواتي.

لم يعد إذن للفكر أي يقين سوى كونه متضمنا في المكان المتعالي للتواصل، وأنه مجرد إمكان خاص للتوقيف، بمعنى أن الفكر عندما يشك فإنه يوقف ويعيق سير التواصل ولا يتمكن من رفع وإلغاء هذا التوقيف سوى التوافق المتعالي الذي يؤسس «العام» أو «الكلي»، يقول م. سير: «إننا نفكر إذن غير التوقيف، إني أفكر غير التوقيف ومن خلال الإقرار الاتفاقي للتفاعل الذواتي، من أنا أيضا» (...) إني موقف للحن، إن الوعي هو المعرفة التي تكون ذاتها

هي جماعة التحيز. إن التواصل يخلق الإنسان. إن بإمكان الإنسان أن يقلصه، وليس إقصاءه من دون أن يلغى نفسه³⁰.

إن الإنسان المفكر يصبح إذن عقدة من الإرسال والتلقي، ومستهدفاً مفتوحاً له إمكان الدائرة التي تحتضن وتوزع.

هكذا نكون إذن قد تتبعنا مع مسير مختلف الجوانب والمحاور الأساسية لعقله الجديد - الجديد، والمجالات الأساسية العامة والطققة فيه، والتي تتعلق بالعرفية والعالم والمدينة الإنسانية. مما أدى به إلى استنتاج وجود حقل نظري متعال، وحقل موضوعي متعال، ثم تعاقل دولتي متعال، وهذه الحقول الثلاثة مستقلة تماماً عن كل مرجعية، إذ توجد هذه المرجعية هي كل حقل معرفي بصورة لامحدودة في شكل تقاطعات - مرجعية. بقي أن نشير في الأخير إلى أن العقل العلمي الجديد - الجديد يطغى عن العقل العلمي الجديد في نقطة جوهرية وهي أنه عام، إذ لا ينحصر في المجال العلمي كما هي الحال عند أرسطو، بل يعمد إلى النظرة إلى العام والإنسان.

٢-٢: الإستعمولوجيا (الاجبية) المعاصرة والداخلية (الموجبة)

سنحاول في هذا المجال أن نتقصى معالم الإستعمولوجيا السبرية، فبين أوجه التجديد فيها، ومن ثم جوانب الاختلاف التي تقدمها هذه الإستعمولوجيا كتجاوز للإستعمولوجيات السابقة عليها، لكننا نشير إلى أنه قد سبق التحليل عن كثير من نقاط الإستعمولوجيا السبرية ك مفهوم العلم والإستيمولوجيا السبرية، وفكرة تصنيف العلوم، ثم حول العقل العلمي الجديد - الجديد.

ويأتي تأكيدنا هذا انطلاقاً من محاولة حصر مشكلات الإستعمولوجيا عموماً، كالتميز بين إستعمولوجيا جهوية أو خاصة، وأخرى عامة وشاملة، ومشكل تصنيف العلوم ونوع العلاقة بينها، ثم تقسيم العلوم إلى صورية والقيمة أي مشكل تجريبية وتطبيق الرياضيات، وأخيراً تعددية العلوم واختلافها ومدى تأثيرها في العقل العلمي. وهي كلها مشكلات سبق أن تعرضنا لها في مسار حديثنا عن الفكر السبري. أما المشكلات المتعلقة بالصراعات الثنائية في تاريخ العلوم كالصراع بين المذهب الآلي والمذهب الحيوي في البيولوجيا، والصراع بين الديكارسية والتبوتية، إلى غيرها من الصراعات الثنائية التي طبعها مسار تاريخ العلوم، فهذا ما سنحاول تعينه في هذا التوضيح.

لكننا نشير قبل ذلك إلى أن الإستعمولوجيا بدأت تنتقل في بحوثها إلى مشكلات أكثر تخصصاً كملازمة الرياضيات بالنطق. ثم علاقة العلوم الإنسانية فيما بينها، أي مشكل تجانس هذه العلوم وترتيبها، كما تهب مشكل هيملة علم على علم آخر في العلوم الإنسانية، كهيمنة التاريخ مثلاً. نريد أن نتوصل من خلال كل هذا إلى أن الإستعمولوجيا تسير نحو العلمية والاتساق من داخل العلوم.

إن كل هذه المشكلات التي سبق ذكرها تتجول وتطبعن على موضوع الإستيمولوجيات المعاصرة، لكن الإستيمولوجيا تجد مجالها الأكثر حيوية وخصوصية، وبالتالي حاضرها على التطور، هي العلوم الدقيقة والحقة، إذ إنها تتمكن فيها من الابتعاد عن المشكلات الفلسفية من جهة، ومن المشاكل التي تعالج موضوع العلم من جهة أخرى. لكن تجدر الإشارة إلى أن الإستيمولوجيا على الرغم من المحاولات الكثيرة التي لبذلها لكي تصبح في منزلة موضوعها، أي تصبح علمية، فإنها لم تنخلص كلية من الفلسفة.

تسأل الآن: ما الإستيمولوجيا في نظر م. سير؟ ما مهامها ووظيفتها؟ ما خصائصها التجديدية وبالتالي ما نقطه التجاوز فيها؟ باختصار إلى أي حد يمكن أن نتحدث عن إستيمولوجيا سير؟ إن الجواب عن هذه الأسئلة سيستم لنا انطلاقاً من تتبع مراحل تصديده م. سير للإستيمولوجيا التقليدية، وجعلها متوافقة ومتجانسة مع العلوم المعاصرة وبخاصة مع الرياضيات المعاصرة. إن م. سير سيحتفظ هنا كمبادئه نموذجاً للتحليل سيكون هو الرياضيات. هكذا يبدأ م. سير بالتساؤل عن إمكان الامتداد بالإستيمولوجيا الكلاسيكية (التقليدية) إلى الرياضيات المعاصرة انطلاقاً من الملاحظة التالية: إن الرياضيات تتقدم وتطور على الرغم من توقفها، على حين أن الفلسفة لا يزالون يعانون تفاوت نفسه.

لكن ماذا يعني م. سير بفعل الامتداد، امتداد الإستيمولوجيا التقليدية؟ أم يعني الكلاسيكية إلى الرياضيات المعاصرة؟ هل يعني ذلك أن الرياضيات المعاصرة قد طرحت مشكلات جديدة يجب أن تندرج في سماء الإستيمولوجيا التقليدية؟ أم يعني أن مشكلات الإستيمولوجيا الكلاسيكية تختلف كلية عن تلك التي تفرزها الرياضيات المعاصرة؟

قبل أن نجيب نشير إلى أن هناك - على الأقل - اعتراضا، وإن كان ضئيلاً بكلاسيكية وعلم الإستيمولوجيا في عصر م. سير، إن الحديث عن الامتداد يعني عند م. سير الاحتفاظ بالهمة مع تعيين موضوع جديد، إذن فالغاية من تجديد الإستيمولوجيا هو جعلها مطابقة لموضوعها الذي أصبح جديداً، لكنها تحتفظ مع ذلك بمهمتها القديمة كخطاب حول العلم، وتبحث عن الحقيقة، وتكتشف للذات العارفة، إن فعل الامتداد هذا الذي يقترحه م. سير بين الإستيمولوجيا الكلاسيكية والرياضيات المعاصرة يخلق أربعة مصطلحات نجعلها في نقطتين:

- ١- الرياضيات الكلاسيكية وإستيمولوجيتها التقليدية التي هي محدودة ومعروفة.
- ٢- الرياضيات المعاصرة وإستيمولوجيتها الممكنة التي يجب تحديثها وتعريفها انطلاقاً من الامتداد بمشكلات الإستيمولوجيا الكلاسيكية إلى العلم المعاصر.

يبدو أن فعل الامتداد يخلط داخله مفهومين آخر سبق أن أشرونا إليه، ألا وهو الصراع التثلاثي في تاريخ العلوم، الذي يتحدد هنا كصراع بين القديم والحديث والمعاصر سواء في مجال الإستيمولوجيا أو الرياضيات خاصة والعلوم عامة.

أصول وعلمنة العلوم عند هينريخ هير

فمفهوم الاعتماد هو اسم آخر لمفهوم الاعتماد، أي استبعاد مشكلات الإستمولوجيا الكلاسيكية إلى حقل الرياضيات والعلوم المعاصرة. يمكن السبب في هذه الدعوة إلى الاعتماد وبالتالي إلى تحديد الإستمولوجيا، هي أن العلوم تسعى جاهدة ومن دون انقطاع إلى جعل الإستمولوجيا، تشيع فتصبح كلاسيكية.

وشيعتها ليست شيئاً آخر سوى خطتها وتوقعاتها. إن خطأ الإستمولوجيا نتيجة حتمية لتجاوزها وظلمة الوصف إلى فعل الحكم والمجازة. فتاريخ العلوم في نظر م. سير يمشي بسرعة كبيرة إلى درجة أن الفيلسوف يبقى دائماً كلاسيكياً بالنسبة إلى العلوم المعاصرة، أو لنقل معاصرة - معاصرة، كما يفضل أن يسميها هو نفسه.

تتمثل الآن ما خواص الرياضيات الكلاسيكية حتى تتمكن من تمييزها عن الرياضيات المعاصرة؟ إنها تتحدد كتحويل بإعداد الميكانيكا التي هي من التجربة، وإعداد الهندسة التي هي من الحدس. إن هذا التحليل كنواة للعلم هو تحليل القرن التاسع عشر الهلادي. وكذلك تحليل لينتز: إنه علم العدد ومن ثم فإن الحساب يفتى على باقي العلوم من دون منازع.

إن الرياضيات الكلاسيكية هي علم العدد، ومن العدد كمنبع أولي تخرج مجموعة من التسميات المتتالية، العقلية، الكمية **اللا عقلية، المفرقة، المركبة**. وفي مسار هذه الجليولوجيا المبكرة، كما يسميها إدوارد لور **E. L. L. Roy** "تتبع بعض العلوم مساراتها الخاصة، ذلك أن الجبر قد حل محل الحساب، والتحليل محل الجبر، لكن التحليل يعني مرة جزواً من الرياضيات، ويستغرق كل الرياضيات مرة أخرى: إن تقاسم العدد على مر الأجيال ثلاثة علوم هي: الحساب والجبر والتحليل. إن مثل هذا التقطيع المانكروني، الذي قام به م. سير سواء في الإستمولوجيا أو في تاريخ العلوم يصبح ذا أهمية انطلاقاً من كشفه عن بعض المشكلات التي تبدو جزئية للمرحلة الأولى، لكنها تصبح في الأخير معقدة للشروط العامة لإعادة بناء البنية الكلية للعلم أو العلوم. بمعنى أن هذا التقطيع يجعل في طياته عناصر إعادة تكوين البنيان التقني حسب قواعد ومبادئ تختلف عن تلك التي يستعملها في تطور. هنا تتجلى نقطة التقاء المانكروني بالديكاروني، إذ إن التقطيع المانكروني يظهر قانون تطور العلوم ديكارونيا، أي تاريخياً. فالرياضيات ليست نتيجة تراكم الاكتشافات وتضخم النظريات والاستنباط الخاص فقط، ولكن كذلك وبخاصة انطلاقاً من فقرات تعيد بناء العلم إلى النظرية نفسها. إن التفكير في تطور الرياضيات يتم إذن انطلاقاً من مصطلح إعادة البناء المتواصل، أي أن الرياضيات تسير نحو أولياتها الخاصة بقدر ما تأتي منها.

إن كل هذا يؤكد أن العلم هو الذي يتوقف بالنسبة لنفسه وليس الإستمولوجيا هي التي تتوقف بالنسبة للعلم. فإزمة العلم على الرغم من تنوعاتها تدعو إلى تغيير جذري للبنية التقنيّة. ومن ثم التقويم الذاتي للنسق، فيحقق بذلك فقرة تطويرية، إن العلوم تتطور بسرعة،

ويحدث دائما تدارك تراجعي للماضي عبر الحاضر لكل بيئة علمية، مما يجعل التطور المستقبلي مفتوحا، إن عملية إعادة البناء والتطعيم هي الأساق العلمية تخلق لحظتين في تاريخ العلوم تتسمان بالصراع، أي صراع القديم والجديد، هذا الصراع الذي يجعل الفيلسوف التأمّل يتربّد أمام اللحظتين، نظرا لتواثر كليهما على اليقين، كما هي الحال مثلا في صراع الهندسات الإقليدية واللاقليدية، ومن ثم فرض التنظي عن القديم لمصلحة أوليات بقلبية جديدة، هو رفض لرؤية الحركة المعقدة للعلم حسب الانفتاح والاتفلاق، النسق والحركة.

فالتنظرية البوغمائية والحفاظة لا تشرح إلا كمنظرة ميتورة للحالة الفعلية للعلم، أو بكونها تتجاهل انتشاحه على حركة التاريخ، إن الرياضيات خاصة والعلم عموما يخبى في لحظة انتصاره وهي زمن قفزة أولياته، لذلك فالرياضيات في حاجة إلى استيراد، إن المنطق الحديث قد طاب عندما رفض استيراد المشكلات الإستيمولوجية إلى مجاله، إن على الرياضيات أن تستورد مشكلات الإستيمولوجيا التقليدية إلى مجالها، فتفرغ هذه الأخيرة من محتواها، فيتفجر النقاش والخوار داخل حقل الرياضيات بين مدارس رياضية، ومن هنا نشأ تلك الصور التاريخية، فمن جهة الرياضيات الممزقة إلى مدارس مختلفة، ومن جهة أخرى إستيمولوجيا تقليدية تصرّح شيئا فشيئا من إشكالياتها الأصلية التي تتمحور حول الذات المعرفية.

منذ هذه اللحظة لم يعد هناك شجار بين قنفاء وحاضرين، مما يجعل الفلسفة سجالية Polemique، بل هناك شجار بين الرياضيين القدماء والجديد من جهة، والمناقضة للحاضرين من جهة أخرى، ومن ثم فإن الإستيمولوجيا قد وضعت خارج الدائرة ما دامت تحفظ بنيتها التقليدية، إن السبب في هذه القطيعة يعود في نظري م سبور إلى رفض قفزة الأوليات في الرياضيات، والشغل بالتحليل الاتعكاسي في الإستيمولوجيا، مما يطغى النقل الفعلي للمشكلات الإستيمولوجية داخل العلم والعلوم.

إن تاريخ الرياضيات يبين أن هذه الأخيرة تسير نحو العام الذي هو حركة نحو حقيقة البناء، بمعنى أن الرياضيات تسير نحو أصلها، كأن تاريخ الرياضيات يعود فتصبح النهاية أصلا، إن النهاية التاريخية تصبح أصلا جوهريا، ونلاحظ هنا أن فكرة اتجاه الرياضيات نحو أصلها نشبه اتجاه العلوم من المعقد إلى البسيط في تاريخ العلوم عند باشلار.

إن عبقرية الرياضيات حسب م سبور تتجلى في عملية التعميم هذه، إنها عبقرية الحركة نحو حقيقة الأصل، إن التعميم في الرياضيات هو التعليل.

إن فالرياضيات تنسم بالانقلابات، وبإعادة بناء الأساق ووجود قطائع بين لحظات تطورها التاريخي، كما أنها تسير نحو أصلها وتبعها انطلاقا من عملية التطهير والتعميم Paul-Likation et generalisation التي تقوم بها، يقول م سبور: «إن ليس هناك تطور فعلي، واكتشاف

تاريخ وعلماء العلوم الحديثة

حقيقي غير هذه الشواجرات المتواصلة بين قدماء ومعاصرين، والتي تقني بمحقق اتصالية التراكمات الصغيرة لتواليات جزئية من النتائج المستتعة، هكذا فإننا نقرب النظام ونعيد رسم وجه ما، إنما ننظم لغة جديدة، فهما يتعلق بنا يستحسن أن نضع قاموساً مقارناً يعبر بين اللهجة الكلاسيكية واللهجة المعاصرة⁽¹⁾.

إن م. سير يفترض هنا قاموساً مقارناً يميز بين مصطلحات العلم الكلاسيكي ومصطلحات العلم المعاصر، مما يؤكد أنه يؤمن بأن المفاهيم العلمية تتغير من حيث الضموم، كما سبق أن أشار إلى ذلك ج. باشلار وجورج كونكيليوم، مع الإضافة إلى أن م. سير يستعمل هنا لفظين مختلفين لهجة ثم لغة: لهجة العلم الكلاسيكي ولغة العلم المعاصر، مما يدفعنا إلى القول بأن م. سير يرى أن العلوم تتطور وتتقدم إلى الأمام، أي لزاد دقة وضبط، ويزيدنا هذا يلينا تأكيداً على أن الرياضيات تسير نحو أصلها بقدر ما نأتي منه، خاصة عندما نتحقق خلاصتها وتطبيقاتها الذاتي.

إن القاموس الذي يقترحه م. سير هنا سيكون مبرراً للمنظمة والانطلاق، والمعودة في تاريخ الرياضيات، فكما كان هناك مجال للتقدم والتطور في العلم، وبالتالي إصرار في حركة التدميم، كان وجود هذا القاموس ضرورياً، **والله أن الاكتشاف الحقيقي ينصب على مجموع التسق، إنه إعادة بناء، ومن ثم فإن تطور الرياضيات هو الثاني لهذه الإصلاحات.** فإذا كان تعميم العدد يصلح مبدأ لبناء الرياضيات الكلاسيكية، فإن مقاربة هذه الأخيرة بالرياضيات المعاصرة يؤدي بنا إلى ملاحظة مجموعة من التحولات فيما يتعلق بالمشكلات والنظريات والتسق، ولكن بخاصة فيما يتعلق بالعقلية التي تقوم هذه التحولات، إن الرياضيات الكلاسيكية في نظر م. سير تسعى نحو تعميمات طويلة امتدادية، إذ إنها تتعامل مع مواضيع متعددة كالعدد مثلاً، في حين أن الرياضيات المعاصرة تسعى نحو تعميمات عرضانية وارتدادية مع امتداداتها لتعميدات الموضوعية، والمجالات لم تعد محددة بفنائرها الموضوعية، ولكنها محددة بقوانين خاصة، إنها تقارب اعتبار الموضوع المحدد: «الموضوع لم يعد سوى الموضوع س - موضوع ما، بمعنى أن التفكير يمر من الموضوع إلى مظهراته، من الشيء إلى التهج، وإن نمود إلى المجال الصالح أي إلى التجربة إلا عندما نريد عرض باراديجم أو مثال أو مثال مناقض، باختصار عندما نريد عرض نموذج»⁽²⁾.

هكذا فالرياضيات المعاصرة تسعى بجدية إلى أن تجعل نفسها موضوعاً علمياً، وبخاصة موضوعاً لحظاتها الخاص، فإذا كانت الإستيمولوجيا التقليدية تتحدد كخطاب حول العلم، فإنه سرعان ما تصبح الرياضيات المعاصرة وباليداهة محددة كإستيمولوجيا لخطواتها الخاصة، مع الإشارة إلى أن خطابها يتم بصرامة، لقد أصبحت الطريقة في الرياضيات المعاصرة هي الشيء وموضوع الفكر، ومن ثم تظهر ازدواجية انعكاسية، إذ تصف نفسها وتحدد نفسها

والتكامل، فتمثل بذلك المعرفة الجديدة، إن الرياضيات أصبحت كالمطلق الذي يحاول أن ينظم الرياضيات وينظم نفسه في آن واحد، فالرياضيات تحاول أن تكشف أكثر ما يمكن من وجهات النظر الممكنة التي تمكنها من التكلم عن نفسها، ومن ثم تتكون إستيمولوجيا موجبة Positive من معانيها الأساسية الصرامة والتعميم.

2-2-1 : خصائص الإستيمولوجيا الموجبة

إن هذه الإستيمولوجيا موجبة لأنها ناشئة من طبيعة الموضوع الذي تنسج خطاها حولها، إنها إستيمولوجيا داخلية Interne، وهي معصمة généralisée، أي تعصب على الموضوع والمنهج فيصبح مجموع موضوعها ميتودولوجيا معصمة، كما أنها إستيمولوجيا صارمة، لأنها تستقي دقتها وصرامتها من علمية الرياضيات، بل إنها رياضيات من الدرجة الأولى، إنها رياضيات الرياضيات Meta - mathématique، إن هذا النسخ أو الانعكاس للرياضيات على نفسها يسمح بأكثار مستويات التجريد والصداجة وتحليلها وجعلها مفاهيم نسبية، وإن كانت تبدو ثابتة، كما يؤدي إلى التمييز بين التجربة الرياضية والتفكير الرياضي وجعلهما نسبيين كذلك.

إن فبعد أن نعم هذه الإستيمولوجيا الموجبة وتأخذ مجال فعلها في الرياضيات، فإنها تكلف بجميع مهام الإستيمولوجيا الكلاسيكية يقول م. سير - من المهمة الوصفية التقليدية للإستيمولوجيا الكلاسيكية قد أصبحت هذا الوصف العالمة¹²، إن الصورة هي لغة هذا الوصف، لكن هذه اللغة تخضع كثيرها من القواعد لقواعد منطقية داخل نسقها الأكسيومي، ويجب أن تكون هذه اللغة والقواعد والقوانين وهذا النسق مؤسسة بصرامة، ما يؤدي إلى إبراز مشكل الأساس؛ ومن ثم فإن الرياضيات المعاصرة تحتوي على إستيمولوجيا موجبة من حيث إن هذا التوابع في المستويات هو الذي سمح بإمكان التفكير في أسئلة كانت الإستيمولوجيا الانكاسية، أي التقليدية، عاجزة أمامها، بل أنها لم تكن قادرة على طرحها بلغة قابلة للحل، لقد كانت الإستيمولوجيا هي المجال الذي يطرح فيه المشكل الفلسفي للحقيقة بدقة أكثر، وبذلك كانت تعالج الركيزة التي تعتمد فيها كل نظرية في المعرفة. أما الآن فقد تطلبت الإستيمولوجيا في نظر م. سير وإلى الأبد - من المهمة المعيارية والتقيدية التي كانت تقوم بها تجاه العلوم، ولم يبق لها سوى المهمة الوصفية، يقول م. سير - وهكذا فإنه من الجوهرية أن تصبح فلسفة العلوم، فلسفة تاريخ العلوم، أو تاريخها العلوم، أو أيضا تاريخ فلسفة العلوم، إنه من الجوهرية أن تعصب في التاريخانية¹³، بمعنى أن عليها أن تصبح إما وصفا ديكرونيا وإما وصفا سينكرونيا، ويمكن أن يكون هذا الوصف نسبيا تكوينا ظاهراتيا ترتابيا أو غيره، يؤكد م. سير أنه، على الأقل في فرنسا، منذ أوجيست كورت، قد أصبح كل إستيمولوجي- بعد تحول مهمة الإستيمولوجيا، مؤرخا أو طبعانيا naturaliste بجميع المعاني للتصور.

تأويل وعلمانية العلوم عند هينريخ هيغل

إذا كانت الإستمولوجيا هي خطابها حول العلم فهل سبق لأحد أن فكر في نحو مورفولوجية وبنائيات ودلالة هذا الخطاب؟ بمعنى ألا يجب أن نقعد مسبقا هذه اللغة التي نتحدث بها عن العلم؟ إن هذا السؤال يأخذ مشروعياته انطلاقا من الانتقال من اللغة التقنية إلى اللغة المشتركة، مما يعزل أول صعوبة بالنسبة للخطاب الإستمولوجي، حيث تصبح الترجمة من الأولى - أي اللغة العلمية - إلى الثانية - أي اللغة المشتركة - خيالة، كما أن هذا الخطاب عندما يكون يصعد الحديث عن القاعدة والأساس، فإنه يتبنى القويوات الفلسفية كركيزة له، ومن ثم فإن الإستمولوجيا تحصل في خطابها الخاص اختلافا بين أربع لغات، منطقية ورياضية وفلسفية وعامة. إن تعميم هذه النتيجة يجعلنا نحكم على الإستمولوجيا التقليدية بأنها خارجية، إلا إن هناك مسافة بين خطاب منطقي فلسفي عامي، وخطاب تقني للرياضيات، لكن هذه الإستمولوجيا الخارجية لا تتفوق عن الرياضيات مادامت تعمل مجالا يتم فيه وضع واقتناء مشكلات معلقة أو منسبة في الرياضيات.

إن الرياضيات المعاصرة تسمى نحو الانطلاق بطريقة مستقلة، وبالتالي إنشاء خطاب حول نفسها انطلاقا من ذاتها، بلغة قريبة جدا من لغتها، وهكذا ينتج مضمون الإستمولوجيا الخارجية وأيضا مهمتها وموقفها فتصبح مشكلة الإستمولوجيا الداخلية.

إن الإستمولوجيا الداخلية هي تلك الناشئة من داخل العلم نفسه، وتستعمل لغته نفسها، فتتسم بالصرامة والتعميق، ومن ثم فهي موجبة بمعنى أنها تبدأ من على انفتاح العلم وتقدمه. إذ تتمكن من حل مشكلاته وتجاوز أزماته، إن المضمون إشكالياتها مستقى من الإستمولوجيا التقليدية أما الإستمولوجيا الخارجية أو الكلاسيكية فتتبنى خطابها حول العلم من خارج العلم، وتجميع تناقض الانتقال من اللغة التقنية إلى اللغة العامة، مما يجعلها غير دقيقة وغائبة، إنها إستمولوجيا سلبية negative لأنها تساعد على التعلق وتوقف العلم، لكن ألا يعني كون الإستمولوجيا الداخلية أنها علم العلم، وبالتالي فهل هي جزء منه أم خارجة عنه؟

إذا كانت الإستمولوجيا الخارجية توفق موضوعها وتصفه من بعد، فإن الإستمولوجيا الداخلية تبعد عن تجميعه وعن تطبيقه، إنها تعيد بناء وإحياء وبنيته. ومن ثم: «فإن علم العلم يعني تسخا لهذا على نفسه، لأنه شيء انعكاسي، وليس اختراق خطاب من موضوعه، أنه إعلاء داخلي وانعكاسية جوهية»³⁴.

ومن ثم فإن الوصف الذاتي للغة الرياضية هو إعادة النشاط وإعادة البنية وتحسين في الوضعية، وبالتالي فإن أصل الرياضيات لا يكمن فقط في نهايتها، بل كذلك في كل لحظة من حركتها نحو هذه النهاية.

إن الإستمولوجيا لم تعد علم - العلوم، لكنها خطاب بلغة فوقية (لغة اللغة) Meta - language حول كل لغة خاصة لكل جوهية معرفية، فكل إستمولوجيا جوهية تعبر بنوع

من اللغة الفوقية الفلسفية عن الجهوية العلمية التي تصفها، بمعنى أن م سير يريد أن يجعل من كل جهوية علمية في العلم المعاصر إستيمولوجيا منعكسة على مجالها الخاص، وبذلك تكون منطلقة من جهة ومنفتحة من جهة أخرى، منطلقة داخل مجالها الخاص ومنفتحة على باقي العلوم عبر فعل النقل والاستيراد والتصدير؛ يقول م سير في هذا الصدد: «إنها إذن إستيمولوجيا جهوية مرتين؛ لنفسها حسب النسخ والاتلاق، ولعلم على العموم انطلاقاً من نفسها ودخل لغتها الخاصة حسب الترابط والاتفتاح...»^(٣٦).

إن هذا يحل مشكلة الإستيمولوجيا الداخلية، إلا أننا نشير هنا إلى أن الإستيمولوجيا الشاملة عند م سير لا تعني كونها - عامة كما هو معروف - أي تتحدث عن العلوم بصفة الفرد، بل إنها تعني فقط إمكان انفتاحها على باقي العلوم انطلاقاً من مجموع العلاقات التي تربطها بها، يقول م سير: «ثم لأنه أصبح من المستحيل خلق إستيمولوجيا عامة، نظراً للاستدارة الانعكاسية لكل جهوية على نفسها...»^(٣٧).

ذلك أن كل مجال معرفي في نسقته الخاصة يتضمن حقيقته المستقلة، وبالتالي يحتوي فلسفة معينة لعلاقات هذه الحقيقة بالنسق، بالإضافة إلى أنه يستعرض أنواعاً من الانفتاحات على باقي المجالات، مما يجعل منه إستيمولوجيا جهوية لنسق العلم، بمعنى آخر أن كل علم هو علم العلوم. إن الرياضيات تتوافق على عدة لغات وأصناف (فوقية) لكي تتحدث عن نفسها، والوصف وتأسيس نفسها، إن الوصف يكون صارفاً وعقلانياً لأن الرياضيات تحكم فيه فترقيته، ومن ثم تكون الإستيمولوجيا الوصفية والمعادرية والبنائية موجودة في حقل الرياضيات، إن لحظة العصر الحاضر هي لحظة إعادة البناء نفسها في نظر م سير، ولم يكن ذلك ممكناً إلا بانعكاس الرياضيات على نفسها وعلى منهجها ومواضيعها وشروطها، وهذا ما يسميه م سير بالتشكل التقدمي للإستيمولوجيا داخل العلم ذاته. فهي كل لحظة إعادة بناء النسق يصعب الرياضيون إستيمولوجيون لمعرفة الخاصة، ونشير إلى أن هذا التحول هو طقوس علمية تحدث داخل العلم، فالتكلم يحدث كما لو كانت الرياضيات فعلاً في حاجة إلى استيراد مجموعة من الأسئلة الإستيمولوجية إذ تبرز ضرورة معالجة الإستيمولوجيا للعلم، أي أن على الفلسفة أن تزل إلى العلم حيث تنتظرها الإستيمولوجيا، ذلك لأن الإستيمولوجيا الكلاسيكية الخارجية لا تمكن من التطابق مع حاضر العلم، يقول م سير «إن الوصف الخارجي لا يلتصق سوى صرامة من درجة ثانية وهي شبه ميتة...»^(٣٨).

لقد كانت الدراسة الإستيمولوجية تعمل فيما قبل دراسة تمهيدية لنظرية المعرفة داخل مجال الفلسفة. أما الآن فأصبحت تتم خارج الفلسفة ومن دونها نظراً للشكل هذا النوع من الإستيمولوجيا الموجبة كخطاب معاكث للعلم، وعلى الرغم من أن ميشول سير يقتصر هنا على تحليل نموذج الرياضيات، إلا أنه يؤكد أن الأمر يتعلق بجميع العلوم: «إن هذا لا ينحصر في

تاريخ وعلمية العلوم عند جوستاف كير

العلوم الرياضية وإن كانت تمثل من هذا الجانب المثال الأكثر استعمالاً¹²⁴، إن هذه الإستمولوجيا الحالية والموجبة متسهل فلسفة العلوم أكثر من أي زمن مضى، ذلك لأن كل جهودية تحدث عن نفسها بأكثر ما يمكن من الصرامة، فكل واحدة تزود بأورغنون Organon انعكاسي- يكون مجالاً يستقي منه الفيلسوف قيمه، ومن ثم تعد مهمة الفلسفة مناقشة المقاهيم العلمية كالتجريبية والزمان والمكان... إلخ، ما دام كثير من العلوم التجريبية نفسها بدأ يسير نحو تنظيمه الذاتي.

يخلص م سير إلى أن الرياضيات نظرية مفتوحة داخليا ومغلقة خارجيا، ويعني بالانغلاق التطوير والتنظيم الذاتي، وحركة الفلق هذه تعميمية، إن الاتغلاق في الرياضيات يعني انقطاعها عن الإستمولوجيا الخارجية، أما الانفتاح الداخلي للرياضيات فيعني أنها تسير نحو جوهرها أكثر مما تحققه، إنها تسير نحو رياضية الرياضيات، ذلك لأن الرياضيات تسير نحو أولياتها وتطويعها أكثر مما تأتي منها، كما تسير نحو صرامتها، فتصبح أولياتها نتائجاً وتطويعها تطبيقات، وبذلك غير دقيقة حسب النظرية التراجعية، ومن ثم فإن الرياضيات مفتوحة على نفسها ولأجل نفسها وليس لشيء آخر.

لقد كانت المهمة الثلاثية للإستمولوجيا الكلاسيكية الانعكاسية: هي الوصف المنهجي والقاعدة المنطقية، والأسس فكانت تسعى بذلك إلى نظرية عامة في المعرفة على العموم، لكنها عجزت عن إعطاء أساس للرياضيات، إن التخطيطات الصانكرونية تظهر توفقات بين تاريخ المشكلات وتاريخ الإستمولوجيا، إن هذه الأخيرة تعب في الخلق بالأولى.

مما أدى إلى اكتشاف فشل المهام الثلاث للإستمولوجيا التقليدية التي لم تعد تقتصر سوى على الوصف المنهجي، ومن ثم أصبحت تاريخية، أي جهودية وانطباعية.

لقد استورد العلم إشكالية الإستمولوجيا الكلاسيكية، لكنه جعلها متفككة techniques ومصورة ومظهرة من صفاتها الانعكاسية، يقول م سير: «إن المشكلات بقيت هي نفسها لكنها أصبحت متفككة ومصورة ومظهرة من نسمة انعكاسيتها»¹²⁵.

إننا لم نعمل إلى الآن سوى على تبيان كيف نشأت الإستمولوجيا الموجبة أو الداخلية التي يقرعها م سير في مقابل الإستمولوجيا المعالية أو الخارجية، وبقي أن نحدد بدقة موضوع هذه الإستمولوجيا.

٢-٢-٢ : موضوع الإستمولوجيا الموجبة

إذا كان مجال الإستمولوجيا الموجبة هو العلم أو الجهودية العلمية، فإن الموضوع الذي يقرعه م سير للإستمولوجيا هو مجهول العلم، Linéaire la science، ذلك لأن إسيكلوبيديا المعرفة تحتوي في جميع نقاطها على لا شعور ما، أو مجهول ما لتغطية المعرفة يقول م سير: «إنني أتيأس كاتروحة أن موضوع الإستمولوجيا هو مجهول العلم ربما أكثر من العلم نفسه إذا

كانت على الأقل ترفض أن تبقى نسخة خالصة للإبستمولوجيا الجوهوية، التي - كما سنرى - يمارسها كل علم منذ الآن على نفسه¹³.

إن هذا المجهول في المعرفة يمثل لا معرفة داخل المعرفة أولاً مفكراً فيه داخل المفكر فيه أو لا شعوراً داخل الوعي أو الشعور المعرفي - إن مجهول الإنسيكلوبيديا هو الميتافيزيقا في نظرم سيرر، كما أن الإنسيكلوبيديا هي مجهول الميتافيزيقا، بالإضافة إلى أنهما مجهولان بالنسبة إلى ذاتها ولأجل ذاتها. إن الإبستمولوجيا تبحث في مجهول العلم باعتباره علماً ما دام يدخل في إطار الإنسيكلوبيديا.

وهكذا فإن الإبستمولوجي يرفض وضعية التخصص، ذلك لأن عليه أن يعرف وأن يحول وسط المعارف، إنه يواجه مباشرة اللا شعورات الوصفية، إن وضعه هو من دون وضع، إنه يوجد في نقطة لا مركزية ومتحركة، إنه كما سبيل القول هنا - هناك، وهذا الوضع المتحرك للإبستمولوجي يعود إلى طبيعة العلوم المعاصرة والحقائق الداخلية لكل جهوية علمية، بالإضافة إلى انعكاس كل علم على نفسه، وجود فعل النقل بين الجهويات العلمية، مما يحدد مهمة الإبستمولوجيا في وصف عمليات النقل أو الانتقالات المفاهيم، في حين أن العلم يسعى إلى توحيد نوعين من الحقيقة:

- 1 - الحقيقة الجوهوية التي تتوقف على المرجعية الجوهوية وعلى النسق الذي يدخل فيها.
- 2 - الحقيقة الشاملة التي لا تقل عن كل مرجعية خارج الإنسيكلوبيديا، يقول م سيرر: «هناك بالطبع إبستمولوجيا جوهوية، ولكن الإبستمولوجيا الكلية وحدها تخلص إلى اطلالية الحقيقة العلمية بشكل عام، حقيقة مرجعة - ذاتها Auto - reference داخل الإنسيكلوبيديا، حقيقة ما بين - مرجعية Inter - reference في كل موضوع»¹⁴.

هكذا نستخلص أن الإبستمولوجيا باعتبارها وصفاً، قاعدة وأساساً لم يعد لها مجال في العلم المعاصر، إن ما بقي لها هو تداخل الجهويات، Inter - regions like والتأمل حول التفاعل، بمعنى أن الإبستمولوجيا أصبحت داخلية، تتعكّن من قياس الجهويات ومن وضع الحدود ووصف عمليات النقل والتفاعلات الجوهوية داخل الإنسيكلوبيديا، أما الإبستمولوجي فيرفض الثباتية والمرجعية، حتى بالنسبة إلى وضعه ووجهة نظره، إنه يتحرك على طول الموسوعة المعرفية، إن الإبستمولوجيا من هذا المنظور - ولتبدأ لنا عرقلة عن طبيعة العلم فيما سلف - تصنف بسمات العلم من صرامة ودقة ولا مرجعية وتعميم، ومن ثم فهي داخلية وموجبة.

2-2-3 : وضعية فلسفة العلوم

بقي أن نتساءل الآن، ما وضعية فلسفة العلوم داخل هذا التطور السيري، خاصة إذا علمنا أن الإبستمولوجيا هي فرع فقط من فلسفة العلوم، هل يهملها وبالتالي لم يعد لها مجال معرفي أو موضوع للبحث أم أن م سيرر يقترح مهمة جديدة لفلسفة العلوم؟

يقول م. سير: «إن عليها (فلسفة العلوم) أن تكون إبستمولوجيا عامة للإبستمولوجيات الموجبة الجبرية، تدرس على العموم حركات المصطلحات والشكالات من مجال إلى آخر ومن جبرية إلى أخرى. هذه هي مهمة الفلسفة المعاصرة للعلوم»¹⁴.

يجعل م. سير فلسفة العلوم ممثلة للإبستمولوجيا عامة وشاملة، ولكن هذا يفرض التناقصا على ما يبدو، إذ سبق أن أكدنا أن م. سير يرفض القول بإبستمولوجيا عامة وشاملة، إن هذا التناقض يزول بمجرد تحديد مهمة كلا المبحثين:

فلسفة العلوم كإبستمولوجيا عامة تحاول أن تجمع بين نتائج الإبستمولوجيات الموجبة وترجمند تحول الشكالات من علم لأخر حسب ما تمنحه إياها الإبستمولوجيات الموجبة، بمعنى أنه إذا كانت هذه الأخيرة تمثل خطايا صارما وعلميا حول العلم - فإن فلسفة العلوم تمثل خطايا حول خطاب الإبستمولوجيا. أما الإبستمولوجيا العامة التي يرفضها م. سير فهي تلك التي تريد أن تتحدث مباشرة عن «العلم، بألف التعريف».

إن فلسفة العلوم هنا تأخذ مكان الإبستمولوجيا الخارجية التي تتحدث عن العلم من خارجه، أي غير خطاب إبستمولوجي داخلي ومباوم. لكن يواجهنا هنا إشكال سبق أن استخدمنا به عند تعاملنا مع العلم، ويتعلق الأمر بما يلي: إذا كانت لغة الإبستمولوجيا صارمة موجبة ودقيقة، فإن ترجمتها إلى فلسفة علوم، أي إلى لغة مشتركة، ستكون خيالة، ألهم وضع وساطة بين العلم وفلسفة العلوم بطريقة الوقت ما دامت الإبستمولوجيا الموجبة - وهي هذه الوساطة - تسمح بخصائص العلم نفسها من صارمة ودقة بمعنى أطره، إن كون الإبستمولوجيا علمية، أو علما يدفعونا إلى خلق إبستمولوجيا للإبستمولوجيات، وهكذا دواليك إلى ما لانهاية، إن علينا عوضا عن أن نفكر في معيار للإبستمولوجيا أن نفكر في أساس هذا المعيار، أي نفكر فيها إذا كان معيارا علمية ذا أساس متين، أم أنه من خلق الفكر الإنساني؟ أو لعله اندفاع وراء صارمة العلمية، مما أدى إلى تحجيم الفكر الإنساني داخل النظرة الواحدة.

٣ - العلم والتاريخ

إن تاريخ العلوم مجال معرفي جديد في الساحة الثقافية عموما، والإبستمولوجيا خاصة، لذا يطرح مجموعة من الإشكالات بتلخص أغلبها في التساؤل ما بين علمي هذا الزوج المعرفي: علم - تاريخ.

بمعنى أن دقة وبتينية الأول تختلف وتفق علمية الثاني، مما يجعل الحديث عن تاريخ العلوم يتسم بتعقيدات وشكوكات متعددة، فما هو يا ترى موقف م. سير من هذا المجال المعرفي، وما معالم الجدة والتجاوز في نظريته ومنهجها لتاريخ العلوم؟ وإذا كان مؤرخو العلوم ينقسمون إلى عقلانيين وماديين أي إلى داخليين وخارجيين Internalistes et externalistes فإن يمكن أن

تصنف م. سير (و أخيراً إذا كانت هناك أنواع متعددة ومختلفة للتاريخ للعلوم، كالتاريخ الاستعماري والتاريخ القطامي فما التمتع الذي يثبته م. سير ولماذا؟

حتى يتمكن من الإجابة عن هذه الأسئلة بوضوح سنحاول أن نطرح في هذا الموضوع نظرية م. سير إلى تاريخ العلوم، وأسباب فشل هذا المجال المعرفي انطلاقاً من سعيه نحو العلمية الدقيقة، وستنقضي سبيل تجاوزه هذا الفشل في نظر م. سير، ومن ثم نطرح تمتع التاريخ الذي يعمده بدلاً للتواريخ التي سبقته انطلاقاً من عرضه لمجموع تواريخ العلوم المعقدة، كالتاريخ التراكمي المباشر وغير المباشر والتراجمي، محاولاً أن يستخلص سمات كل نوع من هذه التواريخ ومدى مطابقتها لحاضر العلم، خواصه، وطبيعته وكذا صيرورته. ونشير هنا إلى أن م. سير يرى أن التاريخ اللا تراكمي التراجمي هو الذي يطابق الخواص الأساسية للعلم المعاصر كالتنظيم الذاتي، والقطاع في المسار المعرفي للعلم خاصة وجود العنصر التاريخي في صلب التسلسل العلمي.

لم يتم م. سير بمشروع تطبيقي لنظريته ومنهجيه في تاريخ العلوم، بل اكتفى فقط بوضع خطاطة عامة وصورية لهذا النهج في كتابه «التواصل»¹⁴، كما حاول أن يقوم بتاريخ سريع ومختصر جداً في بداية كتابه «التوزيع»¹⁵، حيث حاول أن ي طرح (...) «بإيجاز إستيمات (estimates) مجموعة من العصور سمح لنفسه بتقسيمها كالتالي: عصر كلاسيكي القرن التاسع عشر، ثم العصر الحاضر. انطلاقاً من أن هذا العصور أهل فترات معرفية مختلفة من حيث التثبات الثابتة والخفية لمعارفها العلمية».

٢-١: إمكانات تأريخ العلوم

يمثل العلم سلطة معرفية في مجال الثقافة على العموم، إلى درجة أن أصبحت العلمية معيار الثقة بالمعارف مهما اختلفت مشاربها، هذه العلمية التي تلخص في مجموعة من الشروط والقواعد أغلبها وأشهرها الدقة، والصرامة والتحقق. ومن ثم فإن على كل نسق معرفي يريد أن يدخل المدنية العلمية، فترة غير واضحة في الأصل (ص ٥١) أن يتوفر على هذه الشروط والمواصفات. ونأتي عن الذكر أن الرياضيات والعلوم الطبيعية هي التي حققت مدى بعيداً في درجة العلمية بعكس العلوم الإنسانية التي ما زالت تمير بغمطى وتهددة نحو الموضوعية والعلمية. ولما كان التاريخ هو أحد هذه العلوم الإنسانية فإنه ما زال يتخبط في إشكالية الذاتية والموضوعية نظراً لعدة اعتبارات أهمها:

تدخل ذاتية المؤرخ في الأحداث والوقائع التي يؤرخ لها، بمعنى أن الأيديولوجيا تسكن خطاب التاريخ، بالإضافة إلى أن الموضوع الذي يدرسه علم التاريخ ذو طبيعة معقدة، لأنه يوجد في الماضي، ذلك الماضي الذي لا يعود ولا يتكرر مما يحث المؤرخ من التسعيق

تاريخ وعلمية العلوم عند هيجل

والتشجيب على الظاهرة المدروسة. هذا على الرغم مما يبداه علم التاريخ من مجهودات بشقيه مناهج علمية عدة كالمنهج البنيوي ومنهج «الحواليات»، لكي يصبح علما دقيقا وصارما بالمعنى الحقيقي.

وإذا كانت هذه هي حال العلم والتاريخ، فما طبيعة العلاقة التي ينشجها ارتباط هذين المجالين للمعرفة؟ بمعنى آخر، إذا كان العلم عموما والتاريخ خاصة يمثلان متناقضين إلى حد ما، فهل يمكن ربطهما في مجال معرفي جديد نسطح عليه بتاريخ العلوم؟ وحتى لو تجاوزنا هذا الإشكال انطلاقا من أن هذا البحث المعرفي قد أخذ مجموعة من التطبيقات على يد الكثير من العلماء والمؤرخين، فإن هناك إشكالات أخرى يطرحها تاريخ العلوم تتجلى في الأسئلة التالية: من يقوم بالتاريخ للعلوم العالم أم المؤرخ؟ وكيف يتم التأريخ لتاريخ العلوم؟ ثم لماذا تاريخ العلوم؟ وأخيرا لأي شيء تؤرخ؟ إن السؤال الأول يبرز التناقض بين منهج وهدف تاريخ العلوم، فمنهجه ونظريته توجد في كلية العلوم الإنسانية، وهدفه وموضوعه يوجد في كلية العلوم، أما السؤال الثاني فيتعلق بالمنهج الأكثر ملاءمة لموضوع تاريخ العلوم، في حين أن السؤال الثالث تزعمة فلسفية أكثر منها علمانية، لأنه يتساءل عن الأسس والغاية من تاريخ العلوم، وأخيرا فإن السؤال عن أي شيء تؤرخ له يسمى نحو توضيح الموضوع الحقيقي لتاريخ العلوم، إذ هناك عدة مواضيع كالروايات، وموضوع العلم نفسه، وخطاب العلم حول نفسه ومحول موضوعه إلى غيرها من المواضيع التي يوجد لتاريخ نفسه أساسها في حيرة من الاختيار. لهذا نعد - في هذا المجال - أننا منقسمون لاجابات مسمية عن الأسئلة التي سبق ذكرها بطريقة مباشرة، لأن الخطب هذه الإشكاليات أصبحت غير ذات أهمية في نظره، باعتباره أن م سيمر يسلم بإمكان وجود تاريخ العلوم وإن كان ذلك على المستوى النظري فقط، إذ يقول: «ليس هناك تاريخ لهذا المشكل، إنني لا أعرف منه سوى الإطار النظري»⁽¹³⁾، ويعني أن تاريخ العلوم بالمعنى الصحيح، أي الذي يتوفر على منهج ملائم لموضوعه، ويستوعب مجموع الإشكالات التي يطرحها التاريخ للعلوم بالإضافة إلى المعرفة الجيدة بالموضوع للمؤرخ له، أقول إن هذه الشروط لا تتوافر لدى من يؤرخون للعلم، أو لنقل إن هناك تطورات متعددة تعمل مشروعا لتاريخ علم أو علوم معينة، لكنها تفشل عندما تنتقل من المستوى النظري إلى المستوى التطبيقي، وهذا الجانب يمثل أحد أسباب فشل تاريخ العلوم كعلم، وأعني به صعوبة الانتقال من المستوى التطبيقي إلى التطبيقي، إذ يقول في تلك: «هناك تقسيم آخر وهو بالفعل وجوب الأخذ بعين الاعتبار مباشرة الفشل العملي (التطبيقي) لمؤسسة تبدو سهلة في التنبؤ النظري»⁽¹⁴⁾.

أما السبب الثاني في فشل مشروع تاريخ العلوم - في نظر م سيمر - فيتمثل في تقسيم المنقذين إلى علماء ومؤرخين، أو لنقل إلى علماء وفلاسفة، ويعني بذلك تقسيم المؤسسات الثقافية إلى كلية علوم إنسانية وكلية فلسفية، إن أساس هذا التقسيم في نظر م سيمر أساس

سوسيو سياسي وأيديولوجي، حيث يقول: «هناك أسباب عدة تعمل على القشل (يعني قشل تاريخ العلوم)، حيث إن أغلبها ليس هو تقسيم العمل الثقافي، الذي تغطي وراءه أنشاج خطيرة، أعني وقائع موميو سياسية للهيمنة والتلاعب؛ إذا كان المؤرخون، وإذا كان الفلاسفة يجهلون العلم، وبالعكس إذا كان العلماء لا يعرفون التاريخ والفلسفة، فإنه في كلتا الحالتين، باستثناء ما، إلى حدود الطغولة، فإن هذا مليء بالعاني، مما يستدعي توضيحها في يوم ما ٢٠٠٠». يشير م سير هنا إلى أن هذا التقسيم بين الفلاسفة والمؤرخين من جهة والعلماء من جهة أخرى هو تقسيم مفتعل لأنه يقوم على أسس وأهية تلتص في القول بأن العلماء لا يعلمون التاريخ والفلسفة، وأن الفلاسفة والمؤرخين لا يعرفون العلوم.

إذا كانت هذه أسباب قشل وجود أي تطبيق ناجح لمشروعات تاريخ العلوم فهل يعني هذا عدم إمكان هذا المجال المعرفي بتاتا، أم أنه مجرد قشل أولي رافق بداية خاطئة، وغير منظمة تنظيما نظريا صارما؟ بمعنى آخر هل يتخذ م سير موقفا عديميا تجاه تاريخ العلوم نظرا لما يطرحة من إشكالات معقدة ومتشعبة، أم أنه ينفي إمكاناته، فقلد في وضعه الزاهن؟

يبدو أن م. سير غير راض عن وضعية تاريخ العلوم في عصره، نظرا لتعديتها وتوهمها، سواء على مستوى المنهج أو النظرية، بالإضافة إلى أن المؤرخين يتسمون بالنظرة التجزئية والتفتتية للعلوم، بمعنى أنهم لا يأخذون كل علم في علاقته بباقي العلوم في الموسوعة (أو الإنسيكلوبيديا)، إن م. سير يرمس على المؤرخين للعلوم بمعاملهم مع كل علم على حدة بصفته مستقلا. أي باعتباره جوية قطعية، وهم بذلك لا يشعرون أولئك المؤرخين الذي يرون في تاريخ العلوم تاريخا للرواد والنوعي الأسبقية الزمنية في الاكتشافات، يقول م. سير في هذا الصدد: «إن الكل يتحدث عن تاريخ العلوم كما لو كان موجودا، في حين أنني لا أعرفه. إنني أعرف مونوغرافيات أو تجميعات من المونوغرافيات ذات تقاطع فارغ، هناك التاريخ للعلوم، لوليميا، كهندسة، للجبر، إلى حد ما للرياضيات، لعلم البصرات، للديناميكا الحرارية، للتاريخ الطبيعي، وهكذا دواليك. إذا كانت أطروحة علم ما أو جوية ما قد عوضت الآن تلك المتعلقة بعؤلف عبقري أو ثانوي مهمش، كما كان يقال، فإن ذلك لم يغير كثيرا من الشكل، فعوضا عن أن تقطع جماعة إلى أفراد، فقد قطعنا خريطة إلى جهويات»^(١).

إذا كان تاريخ العلوم يحارب فكرة الرواد في العلم انطلاقا من أن العلم موضوع وليس شخصا، وانطلاقا من أن كل اختراع يمكن أن نجد له روادا وليس رائدا واحدا فقط، مما دعا إلى استبدال تاريخ الرواد بتاريخ العلوم كموضوعات وكأنساق جديدة، فإن م سير يرفض هذا النمط من التاريخ كذلك، وهذا الوقت السيري طبعي ما دام هذا التاريخ يأخذ أو يعتبر كل جوية علمية مستقلة عن غيرها، وكان كل علم يخلق ذاته انطلاقا من ذاته وعبر ذاته، ويعد نفسه مستقلا مقلدا على نفسه، على حين أن م سير يرى أن هنالك علاقات تقاطع وتداخل بين

يقترح م. سير تقسيم هذا المجري العام للمعرفة عبر التاريخ إلى مراحل أو فترات معرفية تتجمع وتتأسس حول بنىات عقلية وثابتة، أي أنه يقسم التاريخ المعرفي إلى إستيميات تنظم انطلاقاً من فكرة أو أكثر، لذلك نراه يبحث عن أستمى العصر الكلاسيكي. فيؤكد أنه النقطة الثانية أو المرجعية التي تعمل لا مثبهر علوم هذا العصر، إذ يقول: «يتعلق الأمر بالنقطة الثابتة وبالمرجعي. اسألوا، من فضلكم اللقط الإثري (الإستمى) إنه يعني ذلك بالضبط»¹³⁴. ويقول كذلك: «إن النظام الكلاسيكي، هو النقطة الثابتة، إن العقل الكلاسيكي هو الموازنة التي تدونها مرجعية هائلة وتجعلها ممكنة الاستيعاب»¹³⁵.

يحاول م. سير أن يركز على فكرة المرجعية كفكرة ثابتة وأساسية في كل المعارف العلمية في العصر الكلاسيكي انطلاقاً من أن كل علم في حاجة إلى مركز أو أصل أو نقطة ثابتة من الرياضيات إلى الفيزياء والفلك. فعلى الرغم من استبدال العلماء لمركز الكون من الأرض إلى الشمس، فإن ذلك لم يغير شيئاً من الوضع، إذ إنهم أبقوا على فكرة المركزية، فعلى أسكال في نظر م. سير عندما أراد رد الامتياز للمسيحية في كتابه «أفكار»، فقد وضع المسيح في المركز وفي النقطة الثابتة بالنسبة لمريده الذين يعضفون بالتفسير، يقول م. سير: «كما هي الحال في علم الفلك فإن الأيديولوجية السياسية تغير مكان المركز، لكنها تلتين مركزاً، هذا هو الجوهر في المشكل»¹³⁶.

ونشير إلى أن هذا البحث عن المركز كنقطة ثابتة في الخريطة قد صوب جميع المجالات المعرفية والحيوية وليس فقط المجال العلمي: «إن العصر الكلاسيكي في بحث عن مرجعية منتظمة: يفكر، ويبرهن، ويركب، ويجرب، وينظم تطلاته، ويقود، ويرى العالم ويعيش عواطفه عبر إرساء ورجوع إلى النقطة الثابتة»¹³⁷.

إن هذا البحث عن المركز لم يتوقف في نظر م. سير في حدود العصر الكلاسيكي، بل امتد إلى القرن التاسع عشر، وربما إلى عصرنا الحاضر عبر التعليم المتكرر والتلفات الأكاديمية التي تتحدث عن الأساس والأرضية والقاعدة، هذا على رغم الاكتشافات العلمية التي شهدتها القرن التاسع عشر كتغيير مركز العالم من مركز الدائرة إلى داخل الإهليلج، مما يستلزم التخلي عن كل النقط الثابتة التي كانت مثبته من قبل. لم تعد الأجسام تجذب نحو مركز واحد، ولكن نحو كل الأجسام في الكون، بمعنى آخر لم يعد هناك حديث عن محرك من جهة ومتهحرك من جهة أخرى بل الكل محرك والكل مشعرك، لكن الذي ينظم هذه الأجسام الموزعة هو المكان المنبسط الثابت (le plan - fixe) والذي يتميز بكونه وحيداً بالنسبة إلى مجموع الواقع «إنه الخط الثابت الاستوائي للمجموعة الشمسية»¹³⁸. ومن ثم فقد مثل المكان المنبسط البنية الثابتة في القرن التاسع عشر، سواء في علومه أو معارفه الأخرى. إن المكان المنبسط هو عبارة عن جدول يقول م. سير في ذلك: «إن بناء العلوم

الزمن ومفاهيم العلوم عند هيجل

مجدول من طرهي التزعة الوضعية Positivisme كما هي الحال بالنسبة للحيوانات والنباتات التي رثيت من طرف المنسقيين وعلماء التصنيف⁽¹⁾، فالتكامل الميسط يمثل جنوداً قد كتب عليه زوجان معينان يكونان عامين يميزان عن قولين متضادين، ومن ثم يصبح هذا الجدول محركاً، بمعنى أكثر وضوحاً لقد حاول علماء القرن التاسع عشر أن يضعوا مجموعة من الجداول والرسوم البيانية، والخطاطات المتعلقة بالعلوم عموماً تسعى إما لبيان ترتيب العلوم ومدى تغيرها وإما لبيان مساراتها: «إن هذه الجداول الجديدة هي خطاطات للتوظيف أو للشكل من أجل العلوم ذات الشكل: لوجي *logique* بيولوجيا *biologie* إستيمولوجيا .. إلخ إنها كالتوث من خطاطات وضعت الواحدة فوق الأخرى كأوراق كتاب، هذا سيقتل ذلك - بالنسبة إلى العلوم ذات الشكل جونتي *genie* - في حين أن القرن التاسع عشر الهيلاني يفتخر إستيمولوجيا مع كونت، وجيوجونيا، أو بيرجنيا⁽²⁾».

إذا كانت النقطة الثابتة أو المركز هي البنية الثابتة واللا متغير من إستيمو العصر الكلاسيكي، وكان المكان الميسط هو هذه البنية في القرن التاسع عشر الهيلاني مع التأكيد على بقاء ظاهرة الجاذبية كعامل عام في هذه العلوم، فإن العصر الحاضر في نظر ميسير يضيف عنصراً علمياً جديداً هو الحرارة *chaleur* ما التي لطبع جميع مظاهر الحياة المعاصرة، إذ إن المادة والحياة والتاريخ يتوقف على وجودها. إن الحرارة تلعب دور توحيد عناصر العالم عتلاً أنها عاملة تطلق الجماد والحي والعلاقات القائمة بينهما، إن الحرارة تسمح بتغيير الطبيعة لأنها تدخل داخلها، إن العلم التعلق بالحرارة يسهر بذلك نحو الداخل، داخل العناصر والظواهر المدروسة. في حين أن علوم العصر الكلاسيكي وعلوم القرن التاسع عشر كانت تنحصر في الظاهر والمسطحي، يقول م. سير معلقاً على هذه الأخيرة: «مطروحة برصاتها المنهجية (يعني علوم العصر الكلاسيكي والقرن التاسع عشر)، فإنها لا تسير أبداً إلى الداخل»⁽³⁾.

إن هذا العالم الذي تسوده الحرارة وتعمل موضوعه المفضل في الدراسات العلمية هو ما يعتبره م. سير صلتاً الحقيقي، انطلاقاً من أن الحرارة أو النار تقدم لنا العلوم في شكل تصدي وتوزعي، وبمسئلتها تتجاوز عالم الأشكال والحركة الديكارتي، الذي يرى الواقع مفلقاً، أما النظرية الحرارية الجديدة - حسب م. سير - فتتحدث عن واقع لاعتقائي وغير منظم لأنه متعدد وتوزعي، إنه عالم اللا نظام.

هذه خطاطة للتحجيمية لشروع تاريخي للعلوم قدمها م. سير محاولاً من خلالها رسم خصائص التقطعات الممكن إحداثها في المجري العام للمعرفة العلمية على مر العصور، بعض آخر لقد حاول وضع مجموعة من الفضاءات المعرفية التي تشترك عناصر كل واحدة منها في خاصية أو ثابت معين - مما يدفعنا إلى القول بأن تقسيمه هذا مستوحى من

مفهوم الإستيمى عند م. هوكو - يمثل البنية الثابتة لهذا الفضاء المعرفي أو ذلك، ونشير هنا إلى أن التحفظات التوقف أو التقطيع التي توجد ما بين هذه الإستيميات تتسم بكونها صدفوية واعتباطية يمكننا دائما أن نرسم جرافة جيبيلية *Moraine frontale* الجرافة التي يتوقف فيها السيلان في تاريخ اعتباطي معطى، إنها دائما ذات دلالة 10^{-6} ، فتصبح هذه الجرافة أو هذا السيلان مختلف التراحل العلمية والمعرفية موضوع لتاريخ العلوم في نظر م. مير، إذ يقول: «إن تاريخ العلوم يصف تقدم هذه الجرافة الجيبيلية، تقدم التنوع الأكثر ثعبانا في كل تراكيب ممكن، أو بالأحرى تقدم التوزيع الواقعي الذي مورس في هذه اللحظة المعنية على معرفة ذلك الوقت»¹⁰.

أصبح واضحا أن م. مير يؤمن بإمكانات تاريخ العلوم كنمط جديد من المعرفة، على الرغم ما يبرز هذا المجال من إشكالات، إلا أن م. مير يبنس تاريخا ذا خصائص مختلفة عن سابقتها، تتجلى أغلبها في اعتبار المسار التاريخي للعلوم سيلانا عاما للمعرفة، خارجا عن كل ترتيب أو تجزئة للمعارف والعلوم، بالإضافة إلى تقطيع هذا المجرى إلى مجموعة من التحفظات المعرفية أو الإستيمية يبحث من خلالها عن الهياكل الخفية التي تحرك فضاءها المعرفي.

٢-٣ : أنواع تاريخ العلوم المعقدة وعبر الاحتمالية

في هذا المجال سنحاول أن نكسب عن الكيفية أو الكيفيات التي يمكننا من خلالها التأريخ للنسق أو مفهوم علمي معين، بمعنى آخر ما وجهات النظر المعكبة لدراسة ظاهرة أو مفهوم علمي من زاوية تاريخية؟ يجيب م. مير إن هناك على الأقل ثلاثة محصور لهذا المفهوم أو هذه الظاهرة:

أولا، عصر ظهوره في التقليد العلمي، أي بدايته ونشوئه.

ثانيا، عصر إحيائه في النسق الذي يعطيه معنى جديدا، أي أن تسقا علميا جديدا يأخذ هذا المفهوم ويعطيه معنى جديدا يستلزم انطلاقا من خصائصه النسقية ومن طبيعة العلوم في العصر. ثالثا، العصر التراجعي لقوة إعطاء هذا المفهوم، الذي يمكن أن نحكم عليه الآن، أي تقييمه انطلاقا من العصر الذي تقوم فيه بعملية تراجعية. فإذا انطلقنا من منظور التاريخ العادي والتكنولوجيا سيكون العصر الأول هو الأهم، أما إذا انطلقنا من منظور الحقيقة داخل آلية التسق، فإن العصر الثاني سيكون هو الأهم، أما بالنسبة للتكنولوجيا الشاملة للعلم المعني بالأسر، فإن العصر الثالث هو الأهم. إن النمط الثاني يقتل الأول، لأنه يعبر عن الحقيقة الداخلية والآنية للتسق، في حين أن النمط الثالث يقتل الثاني لأنه يضع هذا المفهوم أو ذلك في موضعه ومكانته الحقيقية انطلاقا من تقييم علمي حاضري، ومن ثم يبقئ النمط الثالث هو الوحيد المتمثل للحقيقة العلمية لهذا المفهوم أو هذه المثالية في علم ما.

هكذا نرى كيف يتم تشكيل سير تفجير ما يسمى بالإخلاص التاريخي. فإذا اقتربنا من الرياضيات التيننتزية مثلاً انطلاقاً من الحكم التراجمي السليح بحكم الجبر الحديث، فإننا نمتحه حقيقة - إننا نعلمه من طائفة - ولكننا حسب م سير، إن تكون هي القابل مطلقين لتاريخ الأفكار باعتبارها قائمة من النتائج المتعلقة بمصر ما. هذا بالإضافة إلى أن الغالبية التي يمكن أن نضفيها عليه لتعبر في مرجعيتها الحالية، بمعنى آخر عندما نعطي معنى ما ينتمي إلى الماضي، فإنه من الممكن أن نعطي معنى مستقبلياً كان غير مستوحيه. فإذا كنا نعلم هذا نعطي للعالم والعلم رائداً، فإننا - في الوقت نفسه - لسنا مؤرخين حقيقيين، أما إذا قاربنا هذه الرياضيات الليبننتزية محملين بالمرجعيات الساكنونية للنسق، فنستكون فعلاً مؤرخين مخلصين، لكننا سنكون جاهلين لما هو أهم، وأبني به الحقيقة النهائية أو الغالبية للرياضيات، بمعنى آخر سنكون عندئذ مخلصين لتاريخ الترسب وغير مخلصين للعلم باعتباره تاريخياً، وبالتالي غير مخلصين للحقيقة التي ليست سوى غالبة.

من هنا يأتي مبدأ اللا حتمية في تاريخ العلوم المعقد، هذا المبدأ الذي يمثل تعددية وجهات النظر التي يمكن النظر بها إلى تاريخ العلوم، والتي تختلف من مؤرخ إلى آخر ومن عالم إلى آخر، وبالتالي من مؤرخ إلى عالم. مفهوم التاريخ في نظر العالم معلوم بالرواسب، أما بالنسبة إلى المؤرخ فإنه ينظر إلى مفهوم حداثي، أحكاماً باعتباره مفهومين حضرياً، وهكذا فإننا أن أعرف وضع المفهوم وأجل سرهته وطرقه الخاصة به التي هي مصداقيته، وإما أن أعرف سرهته وأجل وضعه، <http://Archivebeta.Sakhr.net>

إن هناك اختلاف بين كيفية تاريخ العالم العلمي وكيفية تاريخ افخز لهذا العلم، لكن هذه اللا حتمية تأخذ نهايتها في تاريخ العلوم مع مسألة الخطأ في العلم الذي يحلوا للمؤرخ أن ينشأه كحقيقة متموضعة، في حين يسعى العالم إلى نفيته وناسيه باطراد. ذلك أن المؤرخين يهتمون بما تركه العلماء السابقون، أما العلماء فيهتمون بالحدوس العبقورية التي لم يكن لها معنى في عصر هؤلاء العلماء، «إن الحقيقة التاريخية يمكن أن تصبح مثالة (score)»، كما يمكن للثقالة، بعد أن التسط، أن تصبح حقيقة، ومن ثم «فإذا قلت صدفاً بالمعنى الجائلي، فإنه من المحتمل أن أقول خطأ، وإذا قلت صدفاً، فإنه من المحتمل أن أقول خطأ بالمعنى الجائلي، إن هذه اللا حتمية تحدد تاريخ العلوم ليس كتطبيق متواصل، ولكن كتسيج متقطع دائماً وغير متصل»¹⁷⁶، هذه الطبيعة اللا متصلة لتاريخ العلوم هي التي تدفع إلى القول بالنظرة التراجمية للعلم، وهي نظرة تظهر مدى اختلاف الأنساق المعرفية على مر العصور، مما يجعل تبني العلم الحاضر يبرز خطأ العلم السابق من منظور العلم المعاصر، لذا نستخلص أن العلم نفسه تاريخ، وأن مكان التقاء التاريخية الخاصة بالعلوم كنسق من المثاليات - بالتاريخ المعادي - خاضع للتضاد، إنه بالضبط مكان لا متعدد، ويشير م- سير

إلى أن هذه التناقضات التي يفسرها هذا المكان الانتقائي هي السبب الأساسي في عدم اهتمام العلماء بتاريخ العلوم ما دام هذا الأخير يعد كضحايا النتائج العلمية مثالية، أو باعتباره أطورا للأفكار، «بعض آخر تاريخ علومنا تاريخ مونتيكللا - Monticelli - تاريخ موريلزكانطور - Moritzcanator... إلخ، هو تاريخ أسلافنا العلوم، الذي هدفه تبليغ توأصل معين، على العالم كمطرح أن يعيد تقييمه، إنه تاريخ نسمى نحو جعله مرتبطا ومتصلا بعلمنا قطعانه، في حين أن العالم المطرح يكسره ويجعله لا متصلا»⁽¹⁷⁾.

هكذا يتوصل م. سير إلى حصر ثلاثة أنواع من عمليات التاريخ للعلوم:
أولا: تاريخ العلوم باعتباره تجميعها تراكميا لجزى العلوم، وهذا هو التاريخ المترايط للأساتذة، يتميز بكونه واحدا وجامعا وخاليا من فعل الضياع، بمعنى أنه لا يوجد أي شيء أو تجاوز ما بين مختلف الأنساق العلمية المتتالية، إنه تاريخ تجميع للوثائق العلمية.

ثانيا: أما التاريخ التراجمي للعلوم فيهتم في الدرجة الأولى بالحقائق النظرية العهد، أي المتأخرة، وبالاكتشافات التي تعهد بنية النسق أو الأنساق، إلا أن هناك عدة تواريخ تراجعية صفتها الأساسية هي كونها مصفاة مما يجعل يطرح هذه التواريخ تتابعا من الصفات قد وضعت كل واحدة منها فوق الأخرى، مع الإشارة إلى أن النسق نفسه يختلف عن التجميع في التاريخ الأول، إنه انطباعي وليس تراكميا، بمعنى أن كل نسق هو إعادة بناء لأعضائه، وبالتالي إعادة تنظيم ذاتي، وخلق حقيقته، مع ما يبرهن على أنه ليس تكرارا للأنساق السابقة أو تجميعها تراكميا لها، بمعنى آخر، إن هذا التاريخ يأخذ بعين الاعتبار فعل الضياع بعكس الأول، ومن ثم فإنه يبرز تلك اللاهتية التي سيقت الإشارة إليها.

ثالثا: وأخيرا نجد تاريخ العلوم الذي يتعامل ويؤرخ للعلم نفسه باعتباره حركة أصلية وتشكلا غير محدود، وغير محدد النسق معين، إذ إن العلم يصبح حاملا لتاريخيته أو لفضل إنه هو نفسه هذا التاريخ.

انطلاقا من تقييمه لهذه الخصائص يرى م. سير نوع هذه الأنماط من تواريخ العلوم، يتطابق مع مفاهيم متنوعة من الزمانية La temporalité، ومن ثم يلتجئ إلى الحل الليبنتيزي، الذي يتلخص في تقليب الزمان إلى نظام ما، واعتبار اللا تحديدات الصاعدة إمكانات مجموعة من الحلول، فيعد المسألة من وجهة مقلوبة، فخرضا عن أن تمر من وصف دقيق معين إلى الإمكانيات المتنوعة للإسقاطات التاريخية، يجب أن نمر من الأوصاف التاريخية الممكنة إلى اختيار الوصف الأكثر ملائمة للنسق العلمي، ولذلك حاول م. سير أن يعطي نموذجا تحليليا من التاريخ العلمي يكون تاريخيا وعيدا وتجميعيا، ثم بعد ذلك يقوم بوضع أو إنجاز عمليات تصفية لهذا التاريخ انطلاقا من أنساق مختلفة، بمعنى آخر، إنه يسمى نحو لترب تاريخ مفهوم علمي معين مع تطبيقه على هذا التاريخ، تاريخا تراجيميا.

وسمكون النموذج التحليلي هذه المرة (المربع والضلوع) كشكل هندسي، إلا شكل الضلع أزمة في فيثاغورية وأهتم به إقليدس وأفلاطون في علاقته مع المربع. وقد تطور هذا الأخير من فيثاغورس إلى إقليدس إلى ديكارت إلى الرياضيات المعاصرة سواء في الهندسة أو الطوبولوجيا أو الجبر أو التحليل، مما يدفعنا - حسب م. سهر - إلى استخلاص أن هذا الشكل الهندسي - المربع - له مصير شبه فوضوي- بل جد فوضوي- إلى درجة أن أي رياضي لن يقبل أن يرى في هذا التغير تاريخيا من منظور- أي من منظور الحقيقة، ذلك لأن الأمر لا يتعلق أبدا أو تقريبا بالشكل نفسه أو بالمربع نفسه، لأن هذا الأخير ليس أبدا قوام التشكير نفسه أو التسبق نفسه، إنه مجرد ذرة بالنسبة للنسق الذي يتغير ويختلف من رياضي إلى آخر، كما أن هذا الشكل أو ذلك يمثل العنصر الأساسي في النسق، في حين يكون حشالة منسوبة من نسق آخر، ورأسيا قديما أعيد تنشيطه في ثلثه. يبدو إذن أن «التطور يتعد إلى درجة الفوضوية»¹⁴.

إذا كان هذا النموذج التحليلي يبرز نوعا من الاختلاف بين تجليات الشكل نفسه في الأنساق العلمية على مر تاريخه ووضعته داخل الأنساق المختلفة، فإن السؤال الذي يفرض نفسه هو: هل يتعلق الأمر بالشكل نفسه أو بشكل هو دائما آخر بمعنى أهم وأشمل هل تعد تاريخية العلوم متصلة أم لا متصلة؟ وفي كلتا الحالتين ما معناها؟ يرى م. سهر أن حكاية ميثون أو أخوات تقطع النظر عن معناها الأصلي، أي معناها في التحولات الأفلاطونية، فإنها تبرز مجموعة من أنواع الزمانيات، بتطبيقات في التقليد العلمي ثم التصالية، ومؤسسة تراجعية ثم عود، وكذلك ذاتية موضوعية، بسعة تجعل اللحن والجاهل معا في زمانية شبه دائرية تتكرر باستمرار. وهكذا فإن باشلار في نظر م. سهر عندما أعاد قراءة مبرهنة فيثاغورس Théorème de pythagore في كتابه: «اللزعة العقلانية المطبقة» انطلاقا من اللذة المعاصرة لنظرية المجموعات، قد كثر حالة ميثون لأنه أعاد إعطاء الوجود لشكل هندسي منسي عن طريق نظرية البنيات، مما يدفعنا إلى القول إن هادنة ميثون تتكرر كلما بحث رياضي محدث في مشاهات رياضية قديمة انطلاقا من لغة علمية حديثة ومعاصرة، ولكن مع فارق أساسي هو أن:

«سقراط هو الجاهل، أعني التقليدي، ذلك الذي يعرف فيثاغورس، ولا يعرف سواء، ذلك الذي «نسي» نظرية المجموعات»¹⁵. على حين أن العلم المعاصر الذي يعلم البنيات قد نسي مبرهنة «فيثاغورس» ويطلب من الجاهل الذي يحلوه أن ينسى إقتنيات التقليدية، أو على الأقل أن ينساها في معناها التقليدي.

يتضح إذن أن خاصية اللا تصالية في الزمانية الاكتشافية، وبالتالي في تاريخ العلوم أعقق من التصالية التقليد، أو من تصالية التاريخ التراكمي والاستمراري. لذلك هل يمكن أن نعد

فكرة المجموعة سابقة أم لاحقة على البرهنة الفيثاغورية، خاصة والهندسة عموماً؟ يجيب م. سير بإننا لا نعرف من هو الأول. سواء حسب الغالبية العلمية والتاريخية، أو حسب الحكم التراجمي، لكن الأكيد هو أن فعل إعادة تنظيم راسب ما يتجلى في تعيينه على الشكل التالي: «هذا ما كانت عليه المسألة الفيثاغورية، وهذا ما كان يمكن أن تكون، وهذا ما لم يكن في إمكانها أن تكون غيره، وهذا ما هي عليه، وهذا هو السبب في كونها لم تعد شيئاً¹⁷⁷». إن فيثاغورس يعود ليظهر فيشرح لماذا هو ميتة لماذا لم يعد حاضراً إلا كظل؟ من مليون إلى حوار الأموات¹⁷⁸.

يحاول م. سير في هذا الصدد أن يطبق هذه الأسئلة على بعض الثوابت الرياضية التقليدية، لذلك يؤكد أنه لو افترضنا أن إقليدس وسابقيه قد اعتبروا الثلث نصفاً للمربع أو نصفاً للتوازي الأضلاع، لانقادوا مباشرة وبالضرورة إلى الشعاع المتجهي *Perseus*، وبالتالي إلى بنية المكان المتجهي *L'espace vectoriel*. وبالتالي فإن م. سير قد تمكن من ضبط هذا الافتراض انطلاقاً من الحكم التراجمي، فإذا كان الضلع الخصري معيها تاريخياً كمسألة التلا عقلي مع فيثاغورس، ومونا للتشكّر الخالص، فإنه ممتنع بالنسبة إلينا كأول خطوة كان بإمكانها أن تؤدي إلى عقلانية فوق عقلانية إقليدس. مما يجعل التقديم الطائفي غير خالص ومختلطاً بالنسبة إلى العصر الحاضر ما دام لم يمتحن تحليله. ومن ثم فإن مسألة التلا عقلي هي نظراً م. سير قد تحولت من إمكانية الأصل لم تعد تتجلى في الصانع الفيثاغوري، بل هي العقلانية الإقليدية كمسألة لتغير عبر التاريخ. وبالتالي فإن المعجزة الإغريقية تصبح مجرد مصادفة سبقة، ذلك لأنها لم تمثل بداية أو أصل العلم عامة والرياضيات خاصة. بل مثلك، فقط مجرد انطلاقة غير علمية بالنسبة إلى العلم المعاصر، أو لنقل إنها أقل خلاصية وأقل علمية بالنسبة إلى لغة العلم المعاصر، لذلك فإن مفهوم المكان المتجهي يفرض علينا أن ننس أو نخلص ديكارونية كاملة وتاريخياً بأجمعه يمثل بالنسبة إلى العقل العلمي المعاصر مسألة تقص في البصيرة.

هكذا فإن النظرة التراجمية هي التي تجعلنا ننظر إلى هذا التاريخ التقليدي باعتباره مجرد طريقة ثقافية متروكية: «إن تاريخ هذا العلم لم يعد سوى تاريخ نمط معين من اللاعلم (religence) تاريخاً لثقافية معينة من اللا معرفة (non-Savoir) تاريخياً لنوع معين من التلا خلاصية، إن عكس الغالبية يظهر بقدر ما يعطى ارتداد التراجمية¹⁷⁹، فإذا كان الضلع قد توسى واندر، فإنه كان بالإمكان أن يمثل ولادة أو إحياء الهندسة مغايرة وجديدة، تكون أكثر عمقا وأكثر خلاصية من سابقتها، بل إنها تمثل أصلاً لهذه الأخيرة.

لقد سمع التحليل التراجمي للفكر الهندسي بالكتشاف خلاصيات ومثاليات جديدة، بعيدة عن القياس - كما هي الحال عند فيثاغورس وإقليدس - وسابقة عليه، وبذلك فإن التحليل

التراجعي: «يقلب من جديد نظورتنا إلى الأصل، إذ يجعل من المعجزة مجرد ضوضاء»⁽¹⁴⁾ وهذه التسمية تعود للحدث عن المعجزة الإغريقية كما وعدنا بذلك، فنقول إنها تعمل بالنسبة إلى ميشيل سير مجرد مصادفة أو اتفاق اعتباطي لا يمت إلى القانون العلمي أو التاريخي بشيء، ويأتي تأكيد هذا انطلاقاً من ثلثية للتطورة التراجعية في تاريخ العلوم التي تبرهن على أن الأولى زمنياً هو لاختصاص ولا علمي، والتي تبين أن الأصل الأول للرياضيات - كما هو وارد في المعجزة الإغريقية - ليس هو الأصل الحقيقي للرياضيات، بل إنه مجرد انطلاقة، أو هو بالأحرى صدر هذا العلم انطلاقاً من التطورة الغائية للعلم، لذلك يقول م سير: «كيف أمكن التقليد (يعني التقليد الرياضي) أن يضع جنوده في وسط الجذع، في موضع اعتباطي - إحصائي، لأنه اعتباطي؟ إن المعجزة تعني خطأ ومصادفة، أن الإغريق عرفوا ركوب القطار وهو يتحرك، في لحظة كان كل شيء قد بدأ، وحيث كانت المفاهيم متضاربة آلاف المرات، إنها ليست معجزة الخلاصة المافوق أولية (Ultra - elementaire)، ولكنها معجزة لأنها عينت خليطاً محققاً من الممن كشيء خالص»⁽¹⁵⁾. إذن فالمعطيات العلمية كانت قد تراكمت عندما انطلق اليونان في بحوثهم الرياضية، بمعنى أن الحضارات السابقة على الإغريق كانت قد هيأت الجو الملائم لاكتشافات اليونانيين.

هكذا إذن نرى كيف أن التاريخ التراجعي فيه مكر م سير من مسح تلك القيمة القدسية التي تلحق بها المعجزة الإغريقية تلك القدسية والعظمة التي يرجع في نظر البعض إلى اكتشاف الإغريقين للهندسة من دون أن يكون لهم رواد في هذا المجال، إن التاريخ التراجعي يبرز لنا مجموع التجاوزات التي تقوم بها الأنساق الجديدة، وبالتالي التثبيطات والتكسيبرات التي توجد في خطية تاريخ العلوم، ذلك أن كل نسق جديد يعلنا سابق عليه لأنها (الأنساق) شامضة، ويحاول بالتالي أن يعيد نفسه منه، ولهذا فإن تاريخ العلوم لن يكون سوى اللاخلاصية، أي تاريخ نوع من اللا رياضياتية non-mathématique، بمعنى أن اللاحق يجعل السابق لا رياضياً وغير خالص، إذ إن العلم المعاصر ينفي تاريخه وتقليده، وتشير بهذا الصدد إلى أن م سير لا يعد الهندسات اللا إقليدية خارجة عن التقليد الرياضي، كما يفعل ذلك بالشار، الذي بعدها إحدى سمات العقل العلمي الجديد، بل إنه بعدها داخل هذا التقليد ما دامت متكاملة للقياسية أو المتروية صموما، ولأنها تنتمي إلى مكان تتجاوز المكان الطوبولوجي Espace topologique في العلم المعاصر، وهكذا فإن أي حقل اكتشافي جديد ينفي أو يخفي تاريخ العلوم بوترات شبه صدهوية واعتباطية، ذلك لأن الاكتشاف يخلق رواداً له، أو يجعل مجموعة من الاختلاطات والمفوضات تصبح رواسب.

إننا لا نتعجب إذن من كون التاريخ التقليدي لا حتمياً، ما دام منظماً بعدياً وحسب غائية غير مرئية، ذلك لأن تعقد التسق العلمي باعتباره المرجعية المصادفة للحكم التراجعي يجعل من

الصعب التمييز بين التقليد العلمي وأصوله التي من اللازم تغطيتها عبر التاريخ، وبين التقليد والأصول التي من المستحيل تذكرها، بمعنى آخر يصعب التمييز بين التاريخ اللغوي (perimede) والتاريخ للمنتقى (Sometimeade) حيث المصطلحات اليانشارية.

هنا تكمن نقطة الاختلاف بين م. سير، وجاسطون يانشار. فإذا كان يانشار يرى أن تاريخ العلم ينقسم إلى تاريخ «لغوي» وآخر «محتلي»، وأن هذا الأخير هو العلم المعاصر أو العلم المتأخر، فإن م. سير يرى أن التاريخ اللغوي يمثل أساساً تاريخياً يمكن إعادة إحيائه وتنشيطه، إلى درجة لا يمكن معها أن نميز بينه وبين العلم الذي تجاوزوه فيما قبل؛ لذلك فإن م. سير يريد أن يجعل من هذه النقطة بالذات، أو لنقل من هذه الصعوبة مكاناً حياً للتاريخية الرياضية على العموم يتم في عقل وعقائد الترابطات وتفسير الانتعاشات غير الخالصة هي تاريخ العلوم التي تسير نحو الترسب. باختصار: إن هذا المكان الحي للتاريخية الرياضية يمثل النقطة الحسنة للاختراع والاكتشاف باعتبار أن الرياضي إما أنه يعود إلى الأصول ويحصل التقليد العلمي، وإما أنه يعيد تنشيط هذا الأخير ويترك الأصول جانباً، ففي هذا المكان الحي، يكون المخترع سيد الزمان والتاريخ، إنه يخلق زمان علمه ومن خلال هذا الأخير زمان التاريخ الذي يريد أن نعيد النظر فيه من بعدة³³، وبالتالي فإن هذا الرياضي إما أن يقوم بعملية تفسير أو إعادة ربط الديكارونيات المتقاطعة بجميع الطرق الممكنة، لذلك فإن: «الحصول مسؤولية الرياضياتية mathematicité لها والحصول مسؤولية الخلاصية باعتبارها مصيرها حياً، يؤدي إلى موقف أصيل. حياً من جهة التاريخية، بمعنى أن الرياضي عندما يسمي إلى اكتشاف جديد أكثر دقة وأكثر تطوراً، وبالتالي أكثر خلاصية، باعتبار أن الخلاصية هي غاية العلم، فإنه يخلق موقفاً علمياً خاصاً به ما دام نسقه يمثل جدة في تاريخ العلم المعنى بالأسر، هذا النسق الذي يبرز زمانيته الخاصة تجاه التقليد العلمي، مما يجعل العالم حراً تجاه التاريخية.

3-3: فلاح تاريخ العلوم

إن كل شكل أو اختراع جديد في العلم لا يعني إصلاحاً أو ترميماً لزمانية معينة أو تكويناً لنسق تاريخي جديد فقط، بل إنه يبرز خاصية اللا تاريخي طالما أنه شكل خاص، إن هذه الخاصية تجعله يتطور في زمان يقرض جميع الأزمنة الممكنة، نظراً لأن اللا تاريخية (Anhistoricity) لا تعني غياب الزمان ولكنها تعني إبراز كل الأزمنة الممكنة، سواء غير الحزبية أو المحددة والمتضاربة غير الارتدادية، غائبة وإرجعية، ومترابطة ومتقطعة، لها أصل أو أصول مرجعية مينة منسية أريد النظر فيها أو أسرعت... الخ³⁴. وبذلك فإن اللا تاريخية تمثل تاريخية شاملة (pan-historicity) أو لنقل زمانية معقدة تقترح إلى عدة زمانيات، انطلاقاً من هذه التعددية يتجهن م. سير إلى منهج العلاج ليحصر أهم النماذج الزمانية السابقة في

أربعة أنواع من التاريخ ما دامت الزمانية الخاصة بالعلوم يمكن أن تكون إما مترابطة وإما لا مترابطة، كما يمكن أن تقرأ في اتجاه مباشر وغائي، أي من الأصل إلى النهاية، أو في اتجاه معكوس، وهكذا ستكون - حسب م. سير - أمام أربعة نماذج أولية: مترابطة مباشرة ومترابطة تراجعية، ثم لا مترابطة تراجعية ولا مترابطة مباشرة. فما خصائص هذه النماذج الأربعة؟

٢-١: النماذج المترابطة المباشرة (M.Connexes directes)

تعد هذه النماذج تقليدية، وتختص بالعلم كتقليد، إنها تعبر جهدا عن زمانية الاستبطان أو التوصل الصارم في تاريخ العلوم، متبعة بذلك طريقا خطيا غالبا من القطائع، لكن السرعة فيه تختلف من تاريخ إلى آخر، كما تمثل هذه النماذج طريقة التواصل التعليمي والتبليغ الدقيق للمفاهيم العلمية، وهكذا فإن الرياضيات في نظرم سير تأخذ معناها الأول الإثري كعمل، «علم أو تعلم» أو هي تمثل مثالا لتواصل شبه كامل بين المتجاورين، مما يزيد تكلفتها بأن أصلها يكمن في حوار يتصارع فيه المتجاوران ضد قوى الضجيج، ومن ثم فإن قوى الضجيج عندما تكثر تعلن انتصار المتجاورين وبالتالي ظهور الرياضيات، وبذلك فإن شعار الأكاديمية الأخلاطونية: «لا يدخل هنا إلا الرياضيون» يحدد الرياضيات كعالم للتواصل مظهر من الضجيج قدر الإمكان وبالتالي كعالم **تقليد الشامل** لأقل ما يمكن من الضياعات، كتاريخ علمي لغوي هذه الرواسب والضياعات، وبالتالي لا يتم فيه التجاوزات المنطقية، إن هذا التواصل يجعل من التاريخ خطية مترابطة ومن دون قطائع، إنه تواصل يتشعب عن أصله ولا يعود إليه أبدا، كما يسير نحو غاية معينة. وهكذا فإن الانحدار التقدمي لحقل الرياضيات وعملية التطوير التي تحدث في مضامينها ومناهجها واتجاهها نحو أظفها يجعلنا نفكر في شكل تطوري مترابط، يتم فصل بمراحل معينة، كما هي الحال عند أيون برانشيفيك، أو بالأحرى يتم فصل حسب أزمنة معينة، كما هي الحال عند أصحاب نظرية المجموعات في أوائل القرن العشرين، وإن هذه المراحل والأزمنة لن تكون سوى إعادة تنظيم شامل لمعرفة ملفنا من دون خسائر (من دون ضياع)، وبالتالي فإنها متراكمة باستمرار^(١٢٢). إن هذه المراحل ليست سوى تجميع وإعادة تنظيم للعناصر متفرقة داخل نسق معين، لكن عملية الترتيب لا تنصب على ذرات النسق، بل على مجموع العلوم المختلفة. إن النسق الرياضي الجديد، أي العام هنا، هو الذي يظهر كتطويع سائكروني في لحظة انحراف دياكرونية التاريخ، إن باشلار في نظرم سير هو الذي لاحظ بأن مفهوم ما عندما يغير معناه فإنه يشتمل على معان أكثر، وحقيقة ذلك تعطي من طرف الفلسفة نفسها (أخلاطون واللا عقلانيات، ديكرت والهندسة الجبرية، أوبنثر وحساب اللامتناهيات الصغرى، هوسرل والزمة الأسس^(١٢٣))، وبذلك فإن النموذج الأول، أي المترابط المباشر يصبح هنا عبارة عن فواصل أو مراحل في ديكرونية التاريخ للعلوم.

٢-٢-١: النمذجة التراجعية: *Modelles convergents récurrence*

يسعى التحليل في النماذج المتراصة التراجعية إلى توضيح أن العلم عامة والرياضيات خاصة لم تكن وأن تكون أبداً في حالة الأصل، إن رغبة العالم هي إيجاد لغة جديدة أكثر دقة وسمية نحو تكوين مثاليات رياضية جديدة بجماليته بعيد النظر في جعل المنهج العلمي، مما يجعله ممثلاً للحظة التأسيس النسقي، ولهذا فإن الحكم التراجعي ليس تطبيقاً تاريخياً فقط، ولكنه خاصية تطبيق إستيمولوجي^(١٢٢)، وهكذا فقد تكررت الأسئلة آلاف المرات وبطريقة تراجعية في تاريخ العلوم حول مجموعة من المثاليات الرياضية والهندسية، كالتساؤل والسطح والدائرة... إلخ، باعتبارها عناصر أولية وبدائية، ويتم هذا التكرار كما لو كان من الضروري الجمع بين الحركة المباشرة العقلية في تاريخ العلوم والحركة العكسية التراجعية فيه، ولم هذا الجمع في خطاطة دائرية أو لولبية تمر دائماً بالأصل حتى تتمكن النظرية بذلك من تقوية نفسها، «إننا هنا أمام نوع من نموذج رد الفعل العكسي أو التغذية الراجعة -Feedback- للغة العقلية الضخم بالرجوع إلى المنبع ولغة التبع بالتطبيق»^(١٢٣)، إن أصل الرياضيات يتحرى في كل لحظة إعادة بناء النسق، ومن خلالها مع الإشارة إلى أن هذه الحركة تدرك من داخل النسق، على حين أن تلك اللحظات تظهر تاريخياً من خارج النسق.

يشير م سير إلى أن هذه التراجعية ليست حركة تاريخ نسقي، إذ لا يكفي أن نبز في لحظة قطعية ما أن ما ينبغيها يمثل خروجاً عن مجموعة العلم، وبالتالي نضع ما كان على هذا العلم أن يفكر فيه، «إنها أولاً حركة خاصة بالزمانية الرياضية كما هي ما دامت تقدم نفسها لإعادة بنية نسقية مستمرة»^(١٢٤).

ومن ثم فإن التراجعية التاريخية هي تاريخ العلوم ليست سوى النتيجة الثانية لهذه الحركة الداخلية الأصيلة للنسق العلمي، فالعناصر التي تتكون تعيد النظر في كلية النسق وتكونه، ولا يتعلق الأمر بإعادة النظر في الشروط التطبيقية والأكسيومية فقط، هي لحظة إعادة البناء، بل كذلك بشروط التكوين؛ فعند ظهور حساب التفاضلات الصغرى -Infinitesimalism- لم يكن الشكل يتعلق بالصدق والكذب في الرياضيات أو بالسلسلة المنطقي الصارم، وإنما كان يتعلق بالرياضياتية بأكملها.

إن هذه الحركة التراجعية المنتشرة في النسق انطلاقاً من ارتقاداتها تبرز حسب م سير وجود أركيولوجيا حديثة تتعلق بالتطورات الحاسمة التي تعري، هي لحظة ارتقاداتها، الأوليات القديمة والبدائية، و من ثم فإن هناك تزامناً بين السير العائلي والتراجعية للأركيولوجيا هي مسار تاريخ العلوم، وهنا تبدو أصالة الرياضيات التي تشير نحو غايتها وأصلها في الوقت نفسه وبالفعل نفسه، لذلك يرى م سير، «أصلاً ما هو الأصل نفسه»^(١٢٥) بمعنى أننا يمكن أن نعد أي أصل في أي لحظة من تاريخ العلوم أصلاً للرياضيات، مما يشير سؤالا استنكارياً هو:

تاريخ وعلمنة العلوم منذ عيشة عمر

هل يصح تاريخيا أن الأصل الأسطوري لماتيس وهيشاغورس هو الأصل الأول؟، إن أصل الرياضيات حاصر في السار الكلي للتاريخ، إنه أصل قوامه تراجعه. إن العودة للشروط الأصلية تكون تاريخية (تراجع) ومنطقية (أكسيوماتيكي) ومتعالية (تكون)^(١٣٣).

إن أهمية هذا النموذج التاريخي تتجلى في كونه يجمع بين المثالية والتراجعية. إذ التطلعات التاريخية من الأمام إلى الوراء ولتقدم من الوراء إلى الأمام.

٢-٢-٣: النماذج الاعترافية: (Modèles non-Connexes)

في هذا المجال سنحاول أن نتحدث عن النماذج غير الترابطية المباشرة (directes)، وعن النماذج اللا مترابطة التراجعية في آن واحد، فنقول إن النماذج التي سبق تحليلها تعمل ظاهرة مهمة وجوهرية في تاريخ العلوم، تتجلى في الحركة الغائية للرياضيات، أي حركتها نحو تخصيصاتها الأولية على العموم، والتي تعد أفقا بالنسبة للرياضيات، إن هذه الأولويات هي الصرامة والخلاصة والدقة التحليلية...إلخ. ومن ثم فإن كل تقطيع نسقي أني يظهر أكثر رياضياتية من سابقيه، فالسابق لا رياضي لأنه غير خائس، وغامض وقيل الصرامة.

إن أي نسق جديد لا يعيد كل الرواسب التاريخية القديمة، إذ إنه لا يستعرض التقليد العلمي كله، بل بالعكس إنه يختار وينتقي في مسار حركته التراجعية وشركه مفاهيم أخرى، فالرياضيات الفرنسية تسبق معرفة حركات حركتها فلسفية كما كان ترسيبها أكثر قدما، إنها رياضيات فلسفية بمعنى حكاية ميتون، وبذلك فإن هذه الرياضيات، المتروكية تنقل إلى تكنولوجيا، أي إلى تطبيق أو عمل غير حركة التطوير في الرياضيات، بمعنى آخر إنها تصبح أقل رياضياتية من التي نكلمها، «إن النسق يعمل كمنصصة، إن التصفية الغائية للخلاصة والصرامة... إلخ تقضي الحفريات»^(١٣٤)، ومن ثم فعندما نوزع المكان الإقليدي إلى مكان طوبولوجي ومكان منتهي ومكان منتهي، وإلى مجموعة التحولات... إلخ، فإنه لا يرضى منه سوى التطبيقات العملية التجلية في هندسة البناء.

يرى م. سير أن خصائص هذه التطبيقات (النماذج) تعين لنا أركيولوجيتين متميزتين: الأولى تخص الحركة الرياضية، لا تتوقف عن إعادة النشاط إلى أصولها، وتعمل أسسها عبر تكرار تراجيعتها النفسية الداخلية باستمرار، فتبرز مثاليات رياضية بدائية وأولية، لم تكن رياضياتية فاصبحت كذلك، بمعنى أنها تزرع التاريخية العلمية شيئا فشيئا في الرواسب التي كانت تعد ما قبل تاريخية، كما أن هذه الأركيولوجيا تمنح لغة تعبيرية للرواسب أو المثاليات الرياضية التي لم تكن لها لغة تعبيرية أو كانت لها لغة لكنها غامضة.

أما الأركيولوجيا الثانية فتقرأ العلم أو الرياضيات الماقبل لتاريخية بمفاهيمها التي تروست لأنها لم تعد رياضياتية أو علمية، بمعنى آخر إذا كانت الأركيولوجيا الأولى تعري الرواسب النفسية وتعيد إحياها وتصبقها بعنق الرياضيات والعلمية، فإن الأركيولوجيا الثانية تتعامل مع

هذه الرواسب بعضها هيها النسبية الخاصة بها، إن الأولى تراجعية تقرا الرواسب العلمية انطلاقا من اللغة العلمية المعاصرة، في حين أن الثانية تراجعية كذلك، ولكن تقرا الرواسب باللغة المعاصرة لتلك الرواسب: «إن الأركيولوجيا الأولى معانية للعلم، أما الثانية فخارجية، إنها تعيد بناء أصل مفقود للثانية مفقودة، تلك هي الحال بالنسبة إلى للكان الإقليدي: أن الأولى تراجعية وتقدمية في الوقت نفسه، لأنها تجمع بين الحركة المزدوجة للغة والتراجعية، أما الثانية فلا يمكنها أن تكون سوى تراجعية»⁽¹⁷⁾. إن غياب الحركة التقدمية في الأركيولوجيا الثانية ناتج عن كون المثاليات التي نتعامل معها لم تعد رياضية، أي أصبحت مجرد رواسب، أما الأركيولوجيا الأولى، ونظرا لأنها تجمع بين الحركتين التراجعية والتقدمية، فإنها تتطابق مع الرياضيات نفسها، باعتبار أن الرياضيات في نظر م سير تقنية أصيلة للبحث الأركيولوجي، ذلك لأن النمط الرياضي الجديد يقوم بهاتين الحركتين الأركيولوجيتين، فالمسيرة الرياضية هي التي تقود ما هو قبل رياضي، وخطوات الجديد والتقدم نحو الأوليات الأصلية للرياضيات: فعملية التزييض تقودنا إلى ما هو قبل رياضي.

إن هذه النتيجة المتعلقة باجتماع الحركتين التراجعية والتقدمية لحل مشكل الأصل في الرياضيات، انطلاقا من اعتبار الرياضياتية على العموم كزمانية تراجعية وغلابة أي تقدمية. لو انطلقنا من النظرة التواكيفية إلى المعرفة لكان من الأرجح الثقة والأخذ بالتصادج الترابطة في التاريخ، لكن خصائص الرياضيات تتطلب شكك ذلك، باعتبار أنها تصني إرتها وتقليدها أكثر مما تحمله في كينته، إنها تحملته وتصفيه في الوقت نفسه: «وبذلك فالرياضيات تخلص نفسها في فعل تصادها، وتخلص نفسها في فعل تراكها»⁽¹⁸⁾.

يعني أن بنية معينة أو نمطا أو معادلة معينة يمكنها أن تجعلنا نستغني عن كثير من التصادج والحسابات والأشكال، إن علم العلم يأخذ مكان العلم نفسه بصفة لا نهائية. ما دام الأول تركيبيا يسم إلى حذف ذلك التبعثر الموجود في المسار العلمي: ومن ثم فإن تاريخ الرياضيات في نظر م سير هو تاريخ نظرية النظرية، أي إعادة النظر في النظريات السابقة، فالحكم التراجعي يبرز كيف أن كل سابق يعد في نظر اللاحق ما قبل علمي، أو لا علمي، وبالتالي فإنه يبرز علما تتكرر أشياء أو الفاظ لم يكن العلماء يعرضون قولها، وعندما يتمكنون من ذلك، يوافقون عن البحث فيها: إن هذه التكرارات هي إعادة النظر وإعادة التكوين والبناء للأنساق الرياضية والعلمية على مر التاريخ العلمي: وهذه الإعادات هي البناء التصفي هي ما يصطلح عليه بالاكشاف أو الاختراع الذي يقوم بفعلون في آن واحد: الأول يعبر به عن تقدم العلم، والثاني هو حذفه وإقصاءه لحقل معرفي معين، يقول م سير في هذا الصدد: «إن هذا يعني اكتشافا علميا كبيرا، وهو إلغاء وقمع لحقل معرفي ما بالدرجة نفسها التي تكون فيها ترقية للمعرفة»⁽¹⁹⁾.

وهكذا يظهر التاريخ كمتتالية من الوضع داخل الدائرة وكمتسلسلة من الوضع خارج الدائرة. أعني الدائرة النسقية للعلم التي لمست سوى دائرة تاريخ العلم نفسه، ما دام التسلسل العلمي هو حامل التاريخ، أو هو التاريخ نفسه. وهذه هي خصائص النماذج غير المترابطة، إذ إنها تطلعا على معلومات من التقليد العلمي من جهة، وتطلعا على معلومات من عالم جديد وغريب عن التقليد العلمي من جهة أخرى. لكننا نشير إلى أنه بالإمكان ترجمة السابق إلى اللاحق، أي ترجمة لغة رياضية كاللغة الإقليدي إلى لغة عاصرة كاللغة الطوبولوجي، لكن الحكم التراجعي لا يسمح بالعكس، أي بترجمة المكان الطوبولوجي (اللاحق) إلى المكان الإقليدي (السابق)، لأن الطريق مقطوعة عند التراجع والعودة، ما دام التقاطع بين هذين المكانين فارغا، أو يمكن أن يكون كذلك: «هناحكم التراجعي لا يسير من المكان الطوبولوجي إلى المكان الإقليدي، إنه يسير من الافتراضات الطوبولوجية للمكان الإقليدي إلى إعادة تأويل شامل للمكان الإقليدي»¹². وبذلك فإن حركة التراجعية لا تتبع طريق الديكارونية العادية للتقليد، والذي يكون دائما خارج دائرة التسلسل بل تتبع الطريق المعسودة للتسلسل الرياضي، أي الشروط الداخلية للتسلسل.

وهكذا فإن إمكان ترجمة لغة سابقة إلى لغة لاحقة في مجال الرياضيات، تتم حسب أولية اللغة اللاحقة، لأنها قبلية وبعبارة باليسة إلى الأولى ما زالت تطورها وتطعمها وتصلبها حتى لا تترك فيها إلا ما هو رياضي وعلمي، مما يدفعنا إلى اعتبار تطور هذا العلم أو ذلك كمتتالية من الفصل والنجاح في عملية الترجمة هذه، مع الإشارة إلى أن اللغة اللاحقة يمكنها أن تسيطر على مجال أو أكثر كما هي الحال بالنسبة إلى اللغة الجبرية في الرياضيات المعاصرة. انطلاقا من هذا يعرف م. سير الاختراع بأنه تطبيق جهوية ما على جهوية أو أكثر مختلفة، أو على الأقل تطبيق ذاتي للتسلسل على نفسه، وتكون الرياضيات هي أزمة إذا لم يتم لها مثل هذا التطبيق، ومن ثم فإن كل الأنساق الرياضية هي فن للاختراع: إنها ترجمة يعاد فيها النظر في كل لحظة، إنها تاريخ الاكتشافات والاختراعات أو التطويرات، إن هذه الترجمة أو الترجمات تغير من فعل إعادة النظر في التقليد العلمي، أي تعبر عن الشققات والفصلات، وبالتالي عن تلك الحركات التكرارية التي تعبر، في كل لحظة ترجمة، بالأسفل، هذا الأصل الذي رأينا أنه موجود في كل لحظات التاريخ العلمي، ومن ثم بعد لفكرة المعجزة الإغريقية فهمة فلسفية غير كونها تعقل انطلاقا، نظرا لأن تاريخ العلوم مليء بالمعجزات من النمط نفسه، بما أن المرور بأصل الرياضيات يتكرر باستمرار في سيرة العلم، وأن أصل الرياضيات لا يوجد في البداية الزمنية، بل في النهاية الزمنية والنظرية للرياضيات: فالرياضيات تسير نحو أصلها أكثر مما تأتي منه.

نستخلص إذن أن النماذج المترابطة في التاريخ تنظر إلى العلم كثراكم معرفي كأنها طبقات توضع كل واحدة فوق الأخرى، كما أنها تنظر إلى الزمان العلمي كتتال كرونولوجي يسير في

خطية مستقيمة، وتفسر أن التراكم المعرفي كما يرى ليبنتز و (F.Engels) يؤدي إلى بربرية تعادل تلك الناتجة عن عدم وجود هذا التراكم المعرفي.

أما التصادم اللا متناهي بين علمية فنتحاول أن نتطرق مع الطبيعة الجوهري للعلم ذاته، إذ نعتبر عن قطائع متعددة من تاريخ العلم، تتجلى هذه القطائع في لحظات إعادة البناء الفلسفية، أي في لحظات الاكتشافات، ضما الزمن النموذج الذي يتواءم مسيرها وبالتالي ما الزمانية التي يراها م سير أكثر ملائمة لطبيعة النسق العلمي.

يسمى م سير نحو لتكامل جميع الزمانيات في زمانية شاملة تصنف بكونها كلية ولا زمانية، أي أنها ليست زمانية معينة ولكنها مع ذلك تجمع بداخلها جميع الزمانيات الممكنة: يقول م سير في ذلك: «من الآن يجب كتابة التاريخ الذي هو العلم كما هو، أعني تاريخ الزمانية الضبابية والمعقدة داخل زمانية وحيدة وشاملة، ولذلك يجب القيام بثورة ليس لها تعادل- إنها العودة إلى العالم ذاته، أعني العالم الجديد»⁽¹⁾.

إن نمط التاريخ الذي يقترحه م سير هو خلاصة لجميع أنواع الزمانيات، ذلك لأن النسق العلمي يتيح إمكان قوامه بأنواع متعددة من التصادم التاريخي. بالإضافة إلى أن كل نموذج يتيح إظهار خاصية معينة من تاريخ العلوم، مما يدفعنا إلى القول بأن م سير لا يؤمن بالحتمية في تاريخ العلوم، انطلاقا من أن الحتمية تتركز على القانون التفاضلي للتاريخ، وبالتالي على خطوته ونظامه، يتضح ذلك إذا علمنا أن القوانين في العلوم التي تمثل خاصية العلمية فيها، تؤدي إلى الحتمية في هذه العلوم، والحتمية هي إغلاق كسار هذا العلم، لأنها تعبر عن التضييق التام والتفاهي. بمعنى آخر عندما نتحدث عن الحتمية في علم ما فإننا نقول عنه إنه قد حقق غاية وتوصل إلى أفقه الذي كان يسعى وراءه، وهذا غير صحيح بالنظر إلى أي علم في العصر الحاضر. إذن فالحديث عن معرفة أو علم دقيق يؤدي بالضرورة إلى إغلاق الحركة اللا نهائية للزمان. وبالتالي لتاريخ هذا العلم: «إن المعرفة الحقيقية لجزء محدد من الماضي سنساري (اللا نهائية المقترحة للزمن المستقبلي)»⁽²⁾.

وبذلك فإننا نحدثنا عن الحتمية والقانون في التاريخ، بمعنى أن التاريخ علم، فإننا ملزمون بالتضعية بالقياس اللاهائية من التاريخ كزمان- «إن زمن التاريخ كمعرفة هو التاريخ كزمن»⁽³⁾.

إن فكرة القانون، وبالتالي فكرة الحتمية، ناشئة من النظرة الفلسفية إلى التاريخ، أي النظرة إلى التاريخ باعتباره نظاما صارما ومغلقا، على أن م سير يرى العكس، فالناريخ لا حتمي بجمع بين كثير من الزمانيات ويسوده اللا نظام، انطلاقا من كثرة القطائع والفصلات وإعادة التنظيم الموجودة في مسارها، هذا بالإضافة إلى أن الحتمية هي نتيجة للإيمان بالقوانين في التاريخ، هذه القوانين التي تخلق مسيرة المعرفة وتحددها، بمثابة أخرى إن القانون الصارم والحتمية الكاملة هما أقل كل علم ولا يمكن القول بهما الآن، لأن العلوم لم تصل بعد

تاريخ ومصطلح العلوم عند مسير

إلى هذه الدرجة، وربما إن تصلها أبدا لأنها تمثل أفقا يتعد كلمة افتقرت منه العلوم، لكل هذا يقول مسير: «وهكذا، إذا كان يجب على التاريخ أن يكون علما فعليه أولا أن يتخطى عن ذلك، يجب عليه أن يفعل هذا، إذا كان يريد أن يكون علما ومن أجل أن يكون علما، إن هذه النتائج لا تلقد. إذن التصور العلمي للتاريخ، إنها تساهم في تأسيسه»^(١٢١)، على رغم ما يبدو من غرابة في هذا القول إلا أنه مسير واضحنا في اللحظة التي نتذكر فيها أن م. مسير يتبنى التعددية، وبالتالي اللا حتمية في الزمان العلمي، باعتبار أن النسق العلمي يبرز مجموعة من الزمانيات المختلفة، فبمر كل واحدة عن خاصية في هذا النسق، فإذا تبين التاريخ النظرية الحتمية، فإنه سيصبح واحدا وخطيا، وبالتالي فإنه سيعطى مولد وفشل منذ البداية، بالإضافة إلى أنه سيتصف على العلم المدروس.

إن مصطلح تاريخ ما للعلوم هي أن يبرز ثوابت تكرارية وغير مرئية لمعرفة صارمة أو دقيقة، وأن يطلق قيمة على إطارها الإنسيكولوجي العادي، وأن ينتشر في كل المواضيع التي تمر فيها باعتبارها علما^(١٢٢). هذه هي خلاصة مهمة تاريخ العلوم وهذا هو تاريخ العلوم كيدل كما يطرحه م. مسير.

إذا كان مسير يعتبر تاريخ العلوم مجموعة من لحظات إعادة البناء للنسق العلمي وأن هذه اللحظات تمثل ترجمة بلغة مفاهيمية للتقاليد السابق عليها فتطعن بعضه، وإعطي البعض الآخر، مما يجعل هذا الأخير رأسيا تاريخيا، بمعنى أن إعادة البناء النسقي لا تعنى طمسوا واحدا أو أكثر فقط من النسق، بل تشمل كل النسق النسقي المكون من مسار هذا العلم أو ذلك، وإذا كان التاريخ التراجمي يظهر أن التقاطع بين كثير من الهياكل المعرفية يكون فارغا كما هي الحال بين المكان الإقليمي والمكان الطوبولوجي، وإذا كان الحكم التراجمي لا يسمح بالترجمة إلا من الكهجة العلمية السابقة زمنيا، إلى اللغة العلمية اللاحقة، فإن كل هذا يؤكد أن مسير يؤمن بالقطائع في تاريخ العلوم، وبالتالي يمكن أن نصلفه ضمن هذا التيار.

إذا كان النسق العلمي، أو العلم عموما يقوم بحركتين متزامنتين في لحظات إعادة بنائه، وأهني بهما التقدم والتراجع - كما سبق الذكر - أي تتجاوز والقطع مع التقليد العلمي وترقية المعرفة العلمية هي أن، فإن ذلك يعني أن النسق يجعل داخله تاريخيته وتاريخه، ومن ثم يمكن أن نعتبر مسير من رواد التيار الداخلي في التاريخ للعلوم، إذ يتحدث عن تاريخ العلوم من داخل العلم وليس من خارجه، هذا على الرغم من أنه يتساءل في كثير من الأحيان عن علاقة هذه المشكلة الثقافية (العلم) بباقي التشكلات الثقافية الأخرى^(١٢٣)، وعن علاقة النظري بالعملي^(١٢٤)، أي عما هو وضع العلم داخل التشكلات الثقافية الأخرى كالاقتصاد والسياسة والاجتماع والقانون... الخ. وكذلك عن نوع العلاقة، إذا كانت هناك علاقة، بين المستوى النظري والمستوى التطبيقي في العلوم، أو بين النظري والمعيش الإنساني^(١٢٥) على الرغم من هذا فإنه يبقى ضمن التيار الداخلي، لأنه لا

يتعدى العلم إلى علاقته بالثبوتات التحتمية، وبالشروط الموسمية - الاقتصادية، كما يقوم بذلك المنهج اللغوي التاريخي.

إذا كانت العلوم لم تصل بعد إلى نهايتها وغايتها الأصلية، لأنها لم تتوصل بعد إلى القوانين الصارمة والدقيقة، ومن ثم فإن حتميتها الحالية غير كاملة وغير مضبوطة، لأن الحتمية الكاملة والطقية لا تتحقق إلا في لحظة التضييق الكامل للعلوم، فإن العلوم إذن لا حتمية، وعلى التاريخ أن يكون لاحتميا وغير مقنن. لأن الحتمية ستفقد وتؤدي به إلى التوت والتهايك، مما يدفعنا إلى القول بأن مسير من الذين يؤمنون باللاحتمية في التاريخ.

هكذا تكون قد قصصنا - إلى حد ما - معالم الجدة والتمعية في نظرية م سير إلى تاريخ العلوم عموما وتاريخ الرياضيات خاصة.

3 - استنتاج

لقد فادنا في مسار هذا القول فرضية أساسية أو لنقل تسلسلا أساسيا تتعلق بمعالم الجدة والتقليد في النظرية الإستيمولوجية ليشيل سير، بمعنى آخر لقد حاولنا أن نبين نقاط التجديد وجوانب التقليد في

مجموع الإجابات التي قدمها م سير للإشكالات الإستيمولوجية ولصعوبات تحديد تاريخ العلوم نظريا وتطبيقيا؛ لذلك كان من الضروري أن نؤكد أن مفهوم بيموريات بين السابق واللاحق، أي بين التيارات الإستيمولوجية السابقة على م سير كإشكالات مثلا، فكر م سير نفسه، ومن ثم فقد توصلنا إلى مجموعة من التقابلات يمكن أن نلخصها كالآتي

أولا، فيما يتعلق بأصل العلوم فإن م سير، يتخذ موقفا مغاير لما سبقه، إذ يرى أن هذا الأصل موجود في كل لحظات تاريخ العلوم، ويظهر في أثناء كل إعادة تنظيم للنسق العلمي، كما أن الرياضيات قد نشأت من خلال الحوار الأفلاطوني ومن داخل الأسطورة، وهو رأي لم يسبق أن قال به فيسوم، إذ كان يرى الكثير من المؤرخين والعلماء أن أصل الرياضيات والعلوم قد وجد لدى الإغريق، مما يمكن هؤلاء من الحديث عن معجزة هذه المعجزة، التي أصبحت موضع تقديس سواء من طرف العلماء الفلاسفة أو المؤرخين، اعتبرها م سير مجرد الطلاقة كان بالإمكان أن تحدث في أي بلد أو حضارة أخرى.

ثانيا، فيما يتعلق بالإستيمولوجيا فإن م سير يقترح ترك مهمتها لكل علم على حدة، بمعنى أن كل جهودية علمية تمثل إستيمولوجيا لجهاتها الخاص، مما يؤكد علمية هذه الإستيمولوجيا، وعلى الرغم من الكثير من العلماء والإستيمولوجيين قد دعا إلى علمية الإستيمولوجيا، إلا أنهم لم يروا إمكان نشوء هذه الإستيمولوجيا من داخل العلم نفسه، بالإضافة إلى ازدواج مهمة هذه الإستيمولوجيا، أي كونها جهودية وعامة باعتبارها للتطبيق على الجهودية العلمية والتفتح على باقي الجهود الأخرى في الوقت نفسه.

تاريخ وفلسفة العلوم عند ميشال جير

ثالثا: إن العقل العلمي الجديد - الجديد الذي يقترحه مسير ممثلا للعقل العلمي المعاصر وميرزا لخصائص العلم الحالي، يمثل تجاوزا للعقل العلمي الجديد الباشلاري، سواء من حيث الموضوع أو النظرية. فإذا كان موضوع العقل الباشلاري هو السائل أو الطواهر الانتشارية والموجة والجسيم، فإن موضوع العقل السيري هو الجسم الصلب لأنه أقل تعبيرا من السائل، كما يحافظ على تاريخه. إذن باشلار ومن سبقوه كانوا يضعون الموضوع الحقيقي للعلم خارج الدائرة المعرفية للعلم، أما مسير فقد أعاده إلى وضعه الحقيقي وأعاد له بذلك الاعتبار.

وأخيرا، لقد مثلت فكرة المرجعية أمرا أساسيا في الفلسفة والعلوم خاصة في العصر الكلاسيكي. وذلك ما لم ينته إليه الإستيمولوجيون والتاريخون للعلم، وهي فكرة سادت حتى القرن التاسع عشر عند الحديث عن تصنيف وترتيب العلوم، ونظرا لما تقرره هذه الفكرة من تناقضات فقد اتبى م مسير نهجها وبيان تناقضاتها. وقد تم لميشال مسير الكشف عن مثل هذه الفكرة انطلاقا من التحليل الشامل الذي يدعوه بالفوجنا ليز (L'ogonek) في مقال التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية الذي يقترحه ج. باشلار، ولم نسط القول في هذه النقطة نظرا لظاهرها إذ تتطلب بحثا خاصا بها.

خامسا، إن تصور م. مسير لتاريخ العلوم **بتعميل** **من سابقه**، بخاصة ج. باشلار، انطلاقا من أن هذا الأخير يرى أن ما يميز تاريخ العلوم هو **الانقطاع والمجدد**، وأن بداية العلم كانت أصعد من وضعه الحالي، وذلك ما يبرزه التاريخ التراجعي في نظره يحق أن ج. باشلار يرى أن التاريخ التراجعي هو الوعيد المبرر عن طبيعة العلم التثاقفية والتطاقفية، في حين أن م. مسير يمثل هذه النظرة الواحدة. إذ يرى أن التساق العلمي في أنية تقطيعه السانكروني يبرز عددا كبيرا من الزمانيات الممكنة، ويمكن أن تستغل كلها في دراسة تاريخ العلوم. هذا على رغم أنه يرى أن التاريخ اللامترابط التراجعي هو أكثر النماذج التاريخية تعبيرا عن المسار العلمي.

سادسا، إن إمكان تأسيس إنسيكوبيديا علمية أصبحت واضحة انطلاقا من تفاعل العلوم المعاصرة وتآزرها على خلق علوم جديدة وناشئة، وذلك ما لم يكن يؤمن به الإستيمولوجيون. لأن التبعثر الكبير للعلوم يبرهمهم إلى درجة أنهم لم ينتبهوا إلى طبيعة العلاقات ما بين الجبهات العلمية.

SERRES M. HERMES 1 : la communication, (all point; minuit; paris) p. 45.

Ibid. p. 106.

Ibid. p. 106.

SERRES M. Genesi, paris, 1982, p. 150.

SERRES M. L'interférence, paris, 1972, p. 111.

SERRES M. La communication, p. 11.

SERRES M. Genesi, p. 166.

SERRES M. L'interférence, p. 135.

SERRES M. La communication, p. 69-70.

SERRES M. L'interférence, p. 43.

SERRES M. Genesi, p. 170.

Ibid. p. 171.

Ibid. p. 172.

Ibid. p. 218.

Ibid. p. 135.

Ibid. p. 47.

Ibid. p. 65.

Ibid. p. 66.

DESCARTES, R. Regulae 1, trad-G. Lamy <http://navebeta.sakhril.com>

BLANCHE, R. Epistemologie, coll: que sais - je, ED PUF, paris 1972, p. 70.

SERRES M. L'interférence, p. 25.

يعني: سيروزة العلم نحو التطبيق الهندسي, Le Geometral الذي يجمع كل وجهات النظر المختلفة.

Ibid. p. 27.

BLANCHE, R. Epistemologie, p. 73.

SERRES M. L'interférence, p. 20.

Ibid. p. 20.

Ibid. p. 20.

Ibid. p. 15.

لقد قلنا أنه أن أترجم مستطاح, le nouveau nouvel esprit scientifique. بالمثل العلمي الجديد - الجديد، ذلك لأن الفكر (جدة) يشير إلى معالم التجديد فقط في العقل العلمي الجديد، فبمع ذلك التباس بين العقل الباشلاري والعقل المبدئي، أما لفك الملتبس فيشير إلى سيروزة هذا العقل مع اختصاره دائما على العقل الباشلاري. لم يبق أمامي إلا لفك تجديده وهو اقرب إلى التصطاح الذي اعترفته، لكنه يشير إلى فعل في بدايته، أي يتضمن مشروعا، في حين أن ذلك لم يبق وارد عند ميشيل سير، فالعلم المعاصر قد كثر عقله العلمي الجديد - الجديد كالتناول للمثل العلمي الجديد الباشلاري، لذلك فإن العقل العلمي الجديد - الجديد هو أكثر تغييرا وترجمة لتقوم ميشيل سير.

مع الإشارة إلى أن هذا الأخير يفضل استعمال مصطلحاته من هذه الشكليات مثال: ممارسة - ممارسة وغيرها.

SERRES M: L'incertitude p: 44.	50
BACHELARD G: Le nouvel esprit scientifique	51
.ED: PUF, paris 1979.	52
BACHELARD G: La philosophie du non .ED: PUF, Paris: 1983.	53
BACHELARD G: Le nouvel esprit scientifique. chap: 1,2 et 3.	54
SERRES M: L'incertitude .ED: Minuit; Coll: critique paris 1972, p: 10.	55
Ibid: Introduction, p: 33.	56
Ibid: p: 33.	57
Ibid: p: 68.	58
Ibid: p: 70.	59
Ibid: p: 70-71.	60
Ibid: p: 72.	61
BACHELARD G: Le nouvel esprit scientifique p: 171.	62
SERRES M: L'incertitude p: 74.	63
Ibid: p: 76.	64
Ibid: p: 77.	65
Ibid: p: 79.	66
Ibid: p: 81.	67
SERRES M: L'incertitude p: 83.	68
Ibid: p: 86.	69
Ibid: p: 87.	70
~~~~~	71
Ibid: p: 91.	72
Ibid: p: 93.	73
SERRES M: L'incertitude p: 98.	74
Ibid: p: 100.	75
Ibid: p: 103.	76
Ibid: p: 108.	77
Ibid: p: 108.	78
Ibid: p: 109.	79
Ibid: p: 110.	80
Ibid: p: 111.	81
Ibid: p: 112.	82

Ibid. p. 113.	65
Id - Ibid. p. 118.	66
لقد بسط ميشال سور التول في الشبكة Le réseau التوددية كمنهج لدراسة حالة العلوم الماصرة، والتاريخ العلوم عموما، في مقدمة كتابه التواصل، من ص: 70-11.	65
SERRES M: L'interférence. p. 135.	66
Ibid. p. 145.	67
Ibid. p. 148.	68
Ibid. p. 152.	69
Ibid. p. 153.	70
Le Ray J. La pensée mathématique pure, ED: PUF Paris 1960.	71
SERRES M: La communication. p. 56.	72
Ibid. p. 58.	73
Ibid. p. 61.	74
Ibid. p. 62.	75
Ibid. p. 65.	76
SERRES M: L'interférence. p. 11.	77
Ibid. p. 78.	78
SERRES M: La communication. p. 66.	79
Ibid. p. 76.	80
Ibid. p. 75.	81
SERRES M: L'interférence. p. 23.	82
Ibid. p. 157.	83
SERRES M: La communication. p. 76.	84
Ibid. p. 112.	85
SERRES M: La distribution. ED: Minuit; coll: Point Paris 1977; pp: 17 - 40.	86
وقد نشر هذا المثال في كتاب آخر هو:	
Faire l'école, Sous la direction de J. LeGoff e Nora. Ed: Gallimard Paris 1974; T 2 pp: 203-228.	
وبالتة تحت عنوان آخر هو: العلم،	
Ibid. p. 17.	87
Ibid. p. 17.	88
Ibid. p. 17.	89
Ibid. p. 18.	90
Ibid. p. 18.	91
Ibid. p. 18.	92
Ibid. p. 18.	93



Ibid; p: 104.	137
Ibid; p: 105.	138
Ibid; p: 112.	139
SERRES .M: La Distribution ., p: 36.	139
Ibid; p: 36.	139
Ibid; p: 36.	139
Ibid; p: 39.	139
Ibid; p: 17.	134
SERRES .M: La communication .p: 108.	135



## الترجمة الأدبية بين فنود النص وحرية الإبداع

د. أحمد حماد (*)

### مقدمة: بين الترجمة العامة والترجمة الأدبية

كشورت في العقدتين الأخيرتين الكتب والدراسات التي تتناول الترجمة بصورة عامة والترجمة الأدبية بصورة خاصة، من هذه زوايا، بعضها نظري منهجي والآخر منهجي تطبيقي. الأمر الذي قد يضعنا أمام ظاهرة جديدة في دراسات الترجمة باللغة العربية، وبدعنا في الوقت نفسه إلى التعرف برفقة تربية أسباب هذه الظاهرة خاصة أن هناك ضائقة وضعالة في إنتاج الترجمة في مجال الزيادة المطلوبة في إنتاج تطوير الترجمة، علما بأن أغلب هذه الكتب والدراسات حينما قصدت لتطبيق ما نظرت أو عرفت بأنه نظرية، لم تهتف في التطبيق في كثير من الأحيان، حيث خلط أغلبها بين الترجمة العامة والترجمة الأدبية⁽¹⁾ مما يعني بالضرورة أن هناك فرقا كبيرا بين التطوير الترجمة وتطبيق التطوير في الواقع العملي.

وعلى كل، لابد أن نفضل بين الترجمة العامة بكل فروعها، والترجمة الأدبية، فالترجمة العامة لها مقوماتها ومتطلباتها التي تتطلبها من المترجم، والتي تشترك مع متطلبات الترجمة الأدبية، لكنها لا تفي لإتمام الترجمة الأدبية، ذلك لأن الترجمة الأدبية لها معاييرها الخاصة التي تفرض بها، والتي تجعلنا نقول أن ليس كل مترجم يقدر على التعامل مع نص أدبي، لما تفرض به هذه الصنوع من معايير خاصة وبني لغوية وفنية وسياقات لا تتوفر في الترجمة العامة، فالمصالح اللغوية، مثلا، هي العمل الأدبي ليس إلا مادة خام لعملية الترجمة، لأن أي نص أدبي يشتمل على سياق آخر، أكثر تعقيدا، وهو العلاقة بين ثقافتين وطريقتين مختلفتين في التفكير والإحساس والتعبير⁽²⁾، كما أن النص الأدبي يعمل في داخله شحنة جمالية تضاف إلى مضمونه، ويكتب أحيانا بلغة معقدة يصعب على المترجم التعامل معها، حيث يكتب النص الأدبي عادة بلغة بعيدة عن مستوى اللغة العامي وأشكال

(*) استاذ اللغة العبرية وأدبها - جامعة بين شمس - جمهورية مصر العربية

الصياغة المألوفة. ومن ثم لا بد من معالجة المترجم للأعمال الأدبية، حيث تعد هذه المعالجة شكلاً من أشكال الانسجام الذي يمكنه من نقل الأصوات والكلمات والجمل والصور. وباختصار كل ما هي النص من عناصر جمالية، يكره قدر من الأمانة والانسجام بين صاحب العمل وترجمته⁽¹⁾.

وبالتالي يمكن القول إن الترجمة الأدبية هي في أحد جوانبها لقاء عاطفي، وتجارب كلي بين المترجم والنص الذي يعكف على ترجمته. لذا فإنه لا يكفي أن يكون المترجم مختاراً لكي يوفق في نقل الأعمال الأدبية إلى لغة أخرى. لأنه في حاجة إلى شيء آخر هو موهبة الفنان البدع ذاته الذي أنتج النص الأدبي. فإذا كان الأديب قد أبدع النص في لغته الأصلية، فلا بد أن يبدع المترجم النص في لغة الترجمة. ونحن لا ننفي بالإبداع في الترجمة هنا مستوى الإبداع، فمن البديهي أن يكون المترجم على مستوى عالٍ من الإبداع، ولكن ما نعلمه هنا هو الإبداع الفني. أي إبداعه رسم الصورة الأدبية في لغة الترجمة إلى الحد الذي يجعلنا نعتبرها، ونشعر من خلالها بمعانيه كلفنان مبدع عانى في رسمه لهذه الصورة أو تلك.

ومن ثم فإن المترجم الذي يتعامل مع عمل أدبي ويتصدى لترجمته يحتاج بصفة خاصة إلى تملك القدرة على تحليل النص الأدبي ورؤية النص من الداخل. إضافة إلى «الإبراهيم الأدبي للنص» على حد قول سيلون. (نص، S. Zbarsky) التي ترى ضرورة استيفاء مترجم النص الأدبي الأربعة شروط هي:



- 1- إتقان اللغة الأجنبية.
- 2- إتقان اللغة التي يترجم فيها النص.
- 3- القدرة على التحليل والإبداع الأدبي.
- 4- رؤية النص من الداخل.

ولعل الشرط الرابع هو أصعب شيء يمكن تحديده في عملية الترجمة، لكنه أيضا النقطة التي يتقرر عندها إبداع النص، ويتضح عندها أيضا أن الترجمة فن⁽²⁾.

وإذا كانت الترجمة فناً وفقاً لهذا التعريف، فلا بد أنها تحتوي بصورة أو بأخرى على عنصر الإبداع. وهنا تتقاطع عملية الترجمة الأدبية مع الإبداع. ولعل أكثر التعبيرات مصداقية، والتي تقودنا إلى حقل الإبداع في الترجمة هو التعريف التالي بأن «الترجمة هي نقول نص لغوي بكلام من غير لغته»⁽³⁾.

وإذا كان المترجم - وفقاً لهذا التعريف - هو مؤول النص، فإنه بهذه الصفة يحتل مكاناً مركزياً في عملية الترجمة. وتأتيه النص بمنحه الحق في أن يضفي عليه من ذاته. أو وفقاً لفهمه الخاص له. وبالتالي إما أن يرتقي بالنص المترجم إلى حالة الإبداع الجيد، أو يخطئ في الوصول إلى هذه الحالة. فلا يعتبر عمله هنا ترجمة لأنه لم يوفق في إعادة اكتشاف النص الصادر وإبداعه من جديد في النص المترجم.

ولابد من الإشارة هنا إلى أننا نهدف من هذه الدراسة إلى الوقوف على ما لدى المترجم، الذي يضطلع بالترجمة من لغات أخرى إلى لغته الأم، ومعرفة مدى التزامه بالنص الأصلي، وإلى أي مدى حاول أن يبدع وأن يضفي من ذاته على النص.

ولقد اخترنا الترجمة عن العبرية كنموذج تطبيقي. ويرجع ذلك إلى عدة أسباب، لعل أهمها أن أغلب الدراسات التي تعرضت لموضوع الترجمة اعتمدت اللغة الإنجليزية كنموذج تطبيقي. واعتمد بعضها اللغة الفرنسية، لأن هاتين اللغتين هما الأكثر شيوعاً، وبالتالي فإن التعامل التطبيقية التي تعتمد عليها جميعاً في دراسة ما لدى المترجم وما قدمه لنا في ترجمته، هي في أغلبها من مجموعة اللغات الهندوأوروبية. ويتم تطويرها للترجمة إلى اللغة العربية وهي كما نعلم لغة سامية، تختلف اختلافاً كبيراً في بنيتها وتركيبها القوي، بل وحتى في استخداماتها الأسلوبية عن اللغات الهندوأوروبية.

لذا، فإننا في هذه الدراسة سنحاول إجراء تطبيق آخر، حيث ستتم المقابلة بين لغتين من مجموعة لغوية واحدة، العبرية كلغة مصدر والعربية كلغة ترجمة ولغة هدف، وكلاهما من مجموعة لغوية واحدة، اللغات السامية. لذا فإنهما متطابقتان في كثير من البنائات والتركيب والأسلوب، ناهيك عن الانتماء في بنيتهما الثقافية والحضارية إلى خلفية واحدة أو بصورة أكثر دقة، منظرية إلى حد بعيد، الأمر الذي يضعنا أمام مفاهيم ومعايير جديدة تختلف في كثير من الأمور عن مفاهيم ومعايير المقارنة بين السامية والهندو أوروبية. مع أننا نضع في اعتبارنا أيضاً أن العبرية - كلغة مستهدفة - طوعت نفسها كثيراً لمفاهيم ومعطيات مستقاة من اللغات الهندوأوروبية، فسارت تغطاً وسطاً بين السامية العبرية والسامية المطمعة بالهندو أوروبية.

ولم يقتصر الأمر على اختلاط اللغة العبرية السامية باللغات الهندو أوروبية، بل تعداه إلى التعامل مع العديد من الثقافات الأوروبية واليهودية واليهودية معاً تقدم لنا في النهاية أدبا عبريا يعد مزيجاً من كل هذه الثقافات، فنجده مثلاً في البنائات الأدبية العبرية العديد من التراكيب السلافية والإسبانية، إضافة إلى كثير من التراكيب الألمانية والإنجليزية، ناهيك عن التراكيب العربية التي ظهرت أخيراً في هذا الأدب، بعد قيام دولة إسرائيل. الأمر الذي يضع المترجم أمام معضلة ترجمة المصطلح أو التركيب اللغوي داخل إطاره الثقافي الأصلي أو فصله عنه «وعبرته» داخل الإطار الثقافي العبري أو نقله إلى الوعاء الثقافي العربي، وسوف نحاول التعامل مع كل هذه الإشكالات في متن الدراسة.

يضاف إلى ذلك سبب آخر، نرى أنه من الأهمية بمكان، في دفعنا إلى دراسة ما لدى المترجم العربي من العبرية، وهو مسألة عدد المترجمين من العبرية، وبخاصة من تصدوا لهم ترجمة الأعمال الأدبية، مع اتساع الرقعة الجغرافية التي يوزع عليها هؤلاء المترجمون مما يصعب معه متابعة ورصد كل الأعمال التي ترجمت عن العبرية إلى العربية. إضافة إلى اختلاف المدارس وتباينها نتيجة لهذا الاتساع الجغرافي والاحتكاك الثقافي.

وربما كان أول اهتمام بترجمة الأدب العبري إلى العربية من لغة المصدر، وليس عبر لغة أخرى، تلك المحاولة التي قام بها سالم الداودوي، سكرتير المحكمة اليهودية البريانية في القاهرة الذي ترجم رواية



أبراهام مايو «مجلة صهيون» وظهرت في طبعين، الأولى عام 1999، ثم ظهرت في جزئين عام 1971 و1972 وهي مليئة بالأخطاء، القوية والأسلوبية⁽¹⁾. وفي عام 1991 ظهرت ترجمة روباين في القاهرة عن الدار العربية، تلى ذلك في عام 1998 صدور ثلاثة أعداد من مجلة إبداع خصصت لترجمة الأعمال الإبداعية العبرية ودراسات الأدب العبري. إضافة إلى بعض الجهود الفردية المتناثرة عبر الترجمة الواسعة التي تصعب مهمة الرصد.

وهناك عامل مهم أثر في تقلص دور حركة الترجمة عن العبرية، وهو إجماع دور النشر عن نشر الأعمال الأدبية المترجمة عن العبرية. ويكفي أن نعرف أنه قد جرت في مصر محاولة نشر الترجمات الأدبية عن العبرية، قامت بها الدار العربية للنشر، لكن لأسباب غير معلومة توقفت هذه الدار عن النشر بعد نشرها عملين مترجمين فقط، هذا مقارنة بالجهود التي بذلت في إسرائيل لنشر وتنشيط حركة الترجمة عن العبرية، فهناك مؤسسة شبة رسمية تشجع وتلين الترجمة عن العبرية وبخاصة الترجمة الأدبية، وهي المعهد الإسرائيلي لترجمة الأدب العبري.

وعلى أي حال، فإن ما يهتبا هنا الآن هو الإشارة إلى أننا سنقتصر هذه الدراسة على دراسة لمعاد الترجمة الشعرية دون الشعرية، على الرغم من أن الإبداع في الترجمة يتجلى في أيهن صورة في ترجمة الشعر. لكننا استبعدنا دراسة التعامل الشعرية لأسباب نذكر منها أن ترجمة الشعر، كما هو معروف، تتطلب قدرات خاصة جدا في الترجمة، مما حدا بالكثيرين إلى القول بأنه لا يستطيع ترجمة الشعر إلا شاعر. إضافة إلى أن أغلب الترجمات الشعرية عن العبرية والتي توفرت لدينا لا تقدم هدفا وهو دراسة حقل الإبداع لدى المترجم، وتكونها أيضا نملاج قليلة لا تساعدنا كثيرا في الدراسة الموضوعية.

وسوف لا نضع تصورنا للترجمة المثالية في مناقشتنا للتأرجح التي قدمنها كتملاج، ذلك لأننا لسنا بصدد البحث في تقييم الترجمة كترجمة وإنما نحن بصدد البحث عن تقييم الترجمة لاستخراج ما أبدعه المترجم فيها.

### الترجمة وصعوبات النص

قبل أن نتحدث عن صعوبات النص ومواصفات المترجم الناجح ومهامه في التصدي للنص المراد ترجمته، لابد من الإقرار أولا بحقيقة أن المترجم مطلوب في كل دراسات الترجمة، هو أجداد الترجمة، فهذا واجب لا يستحق عليه الثناء، ولو أطلق، فلا بد أن نشهر في وجهه السيوف وتسب الرماح لذاته والقضاء عليه، فلا أحد يتذكر منجم المعاني التي يعانها المترجم وهو يتعامل مع النص، حيث لا تكفي إجادته للغة وحسن استخدام المعاني، بل هو في حاجة إلى شيء آخر يفوق ذلك بكثير، إنه يقوم على عملية إعادة خلق للنص من جديد وإعادة زرعها في بيئة غير بيئته وحضارته قد تختلف كلية عن حضارته، ويمكن أن نلبي عملية الترجمة هنا بعملية زراعة الأعضاء في الجسم البشري، فإذا لم نعد إعدادا جيدا لنباتها

التجسم الجديد ضمن أنسجته النقطية واستبعدتها. لذا فالتترجم هذا، مثله مثل الطبيب الجراح، عرضة لأن تتجرح عقلية وعرضة أيضا لأن تعطل. ولا جناح عليه فيكفيه أجر الاجتهاد في حال فشل. ولابد من شكره والثناء عليه إذا وفق.

ولقد اختلف كثير ممن عرفوا الترجمة ووضعوا الأسس التي يجب أن يسير عليها المترجم ليقدم ترجمة ناجحة وجيدة. فمعلوم من عرف وأجب المترجم بقوله «المترجم ملزم باحترام العناصر التي اختارها الكاتب الأصلي، كما أنه لا يسمح له بترك بصماته الذاتية على العمل الذي يقوم بترجمته»¹⁴ بينما يقول تعريف آخر «تتسم مواقف المترجم من النص بالذاتية. وينبغي عليه أن يترك بصماته الخاصة على النص، شأنه في ذلك شأن الفنان البدع تماما. وبالتالي لابد أن يتمتع المترجم بقدر من الحرية أمام النص الذي يترجمه، فعلى إذا راعى الدقة، فباستطاعته «التصرف» في النص الأصلي بطريقة ما، حذف شيء هنا وإضافة شيء هناك، بل وباستطاعته أيضا إعادة كتابة النص في صياغة جديدة، بدون أن تترتب على ذلك أي آثار سلبية»¹⁵.

وهكذا فإننا نجد أنفسنا أمام تعريفين متناقضين تماما، حيث يقودنا أحدهما إلى عدم إضفاء ذات المترجم على النص، بينما يقودنا الآخر، وبوضوح تام، إلى ضرورة ترك المترجم بصماته على النص.

ونحن نرى أن التعريف الثاني هو أقرب ما يقودنا إلى حقل الإبداع ويضعا على أولى أصناف مشاركة المترجم في إبداع النص.

وإذا كان تعريف س. زئس القنوطي (الراجح توافرها في مترجم العمل الأدبي) قد حدد ضرورة توفير القدرة على التحليل والإيراد الأدبي ورؤية النص من الداخل، فإننا يمكن أن نضيف إليهما بعدا جديدا لابد من توفره في من يقوم على الترجمة الأدبية وهو امتلاكه لجمال الوعاء الثقافي والحضاري الذي نهلت منه اللغة التي يترجم عنها. حتى يتمكن من الوقوف على البنى التحتية للنص والمعايير للتحكم فيه. وهنا تكمن الصعوبة الأولى التي يواجهها مترجم النص الأدبي العبري، فكما أسلفنا من قبل يضطر المترجم هنا إلى التعامل مع أنماط وسياقات مختلفة ومتعددة استمدت جذورها من ثقافات مثيلية واتصهرت معا في الوعاء الثقافي العبري. الأمر الذي قد يعوق المترجم كثيرا ما لم يكن مؤهلا تأهلا خاصا لمواجهة هذه الصعوبة. أضف إلى ذلك أنه لابد أن يكون المترجم مثقفا للأدب، دارسا لمفاهيم النقدية، واقفا على قويات العمل الأدبي. فإذا كانت اللغة هي البنية الأولى التي يتعامل معها المترجم فعن لا نستطيع حصر خصائص اللغة التي يكتب بها الأدب، لأنها ليست لغة واحدة، بل هي تتفاوت من نوع أدبي إلى آخر، ومن عصر انطد فيه هذا اللون شكلا معنا إلى عصر آخر تغير فيه هذا الشكل. ولأن العمل الأدبي نفسه قد يتضمن ألوانا مختلفة من المستويات اللغوية»¹⁶.

فللمترجم الذي يتعامل مثلا مع نص مسرحي لا يحاول تقديم المعنى فحسب (حسب تفسيره الخاص ومفهومة)، ولكنه يحاول أيضا أن يلمس ذلك المعنى ثوبا عصريا، أي أن يلمس من الألفاظ قنات

## الترجمة الأدبية بين خيوط النص وروح الإبداع

تواصل تنفذ إلى قلب الجمهور وعقله. وهذا لا يتأتى إلا باستخدام اللغة التي يستخدمها الجمهور في واقع الحياة. إن لم يكن في الحديث اليومي. فهي الكتابة والقراءة - لغة الفكر والإحساس¹¹. لكن هذا لا ينطبق على ترجمة الشعر، التي تتطلب من المترجم تعاملًا من نوع آخر. حيث يضطر إلى المحافظة على الإيقاع الشعري، والعمل على توصيله للقارئ في النص المترجم بالضبط الإيقاعي نفسه الذي وصل به إلى القارئ في النص المصدر.

وأسوأ ما يمكن أن يفعله المترجم هو محاولة بناء العبارات في النص المصدر، وليس هدف الترجمة أن يشعر القارئ أنه يقرأ نصًا أجنبيًا، بل العكس هو الصحيح. فترجمة الأسلوب معناها الاحتفاظ بروح النص من وجهة نظر اللغة الهدف. وهذه الروح هي ما نسميه أحيانًا بالنفمة¹². وكثيرًا ما يصعب على المترجم تحديد النغمة في النص الأصلي، حيث أن تحديد النغمة في موقف الكاتب من المادة الأدبية) أمر عسير منذ البداية، فما بالك بترجمتها من لغة إلى أخرى تختلف في ثقافتها الأدبية وهي جمهور الهدف¹³. كما أن المترجم لا يحاكي الأنية اللغوية الواردة في النص المترجم. لكنه يهدف إلى نقل روح أسلوب الكاتب في النص المصدر إلى النص المترجم. ولابد هنا من أن نفرق بين مفهوم الأسلوب من الناحية التقنية البحتة ومفهومه من الناحية الجمالية العامة. فالأسلوب لا يقتصر على أنية الجمال والعبارة. بل يمتد ذلك إلى الأعراف والسمات الأدبية السائدة التي تتحكم في الأنية الفنية.

كما أن صعوبة الترجمة الأدبية لا تقتصر على المستويات اللغوية كالألفاظ بل تتعداها إلى إدراك السياق الثقافي لكل منها. إذ إن اختيار المترجم للفظ الذي يراعى اقرب إلى المعنى يتوقف على إلمامه بالثقافة الأدبية للفنيين... والمترجم الذي يراعى هذه الأساليب إنما يقوم بجهد على أصعب المستويات في مجال الأدب الفنون. فالمعمل المترجم سجل للتفسير هو للأدب الذي نقل عنه. أي أنه سجل لتفسيره للأدب الأجنبي في إطار لغته الأم¹⁴. وبالتالي فإنه يمكن القول أن المترجم يتعامل في المقام الأول مع التفسير الأدبي، أي مجموعة القواعد والأعراف السائدة في تراث معين. فالمترجم الذي يهدف إلى توصيل المعنى الإجمالي فحسب، سينصب اهتمامه بطبيعة الحال على قواعد وأشروط الإحالة - أي التركيز على إحالة قارئ النص المترجم إلى الأشياء نفسها التي يحال إليها قارئ النص الأصلي. وهو ما يعرف بالترجمة الوصلية¹⁵.

وقد يخلط المترجم بين الأساتذة في الترجمة والحرفية في الترجمة. فالأمانة تتطلب نقل النص روحًا ومعنىً وصداقًا وتعبيرًا. أي أن يكون النص المترجم هو المعادل الموضوعي للنص الأصلي. بمعنى أنه يجب أن يتسجم النص مع روح الكاتب قلبًا وقالبًا. وأن يراعى المعنى الذي يقصده الكاتب¹⁶. ولعل مهارة المترجم وحرفته تكمنان في الحس الترجمي الذي يضبط علاقة النص المصدر بالنص الهدف. بحيث يعرف متى يلتزم النص التزامًا حرفيًا ومعنىً وكيف ولماذا يخرج عنه. وهذا هو الجانب الفني في الترجمة والذي تصعب محاكاته في قوالب جامدة، بل هو مهوبة تعطلها الخبرة والممارسة. إن

فالمترجم كاتب مبدع، ومستمتع بنقل وفقارئ واسع الاطلاع. أمين يعهد نفسه كي يضيف فجوة الاتصال بين القارئ والكاتب¹². لكن هذا الجانب الفني في الترجمة لا يجعلها تختص من ثوبها الاجتماعي من خلال ادائها بأنها فن. فالإشارة إليها على أنها فن لا تغير جوهرها من اعتبارها نشاطا نسبيا عبر اللغات والثقافات. فعملية الترجمة هي بصورة أو بأخرى عملية الإصدار نص مستقر اعتمادا على نص مستقر آخر¹³.

ومن بين صعوبات الترجمة أيضا عجزها عن نقل كل ما في الأصل من خصائص وسمات فكرية وأدبية. إذ ليس من الممكن لأي إنسان أن يحتفظ في لغة غير لغته بكل ما في العمل الأدبي من عواطف وصور والصفات التعبيرية وخصائص أسلوبية. ولقد أشار الجاحظ، إلى شيء من هذا القليل حينما قال إن الترجمة لا يمكن أن تؤدي كل ما في الأصل بأمانة¹⁴. وربما كان هذا أيضا هو مصدر القوة الشائعة بأن الترجمة خيانة للنص المصدر.

ولهذه الشكوك ما يؤيدها، فالفروق بين اللغات من حيث دلالة الألفاظ وأنماط الجميل وعلاقات عناصر الجملة ووظائف الأدوات ... إلخ من الكثرة والتنوع بحيث لا يمكن لمعلم من المعلمين أن يؤدي بلغة غير اللغة التي عبرت عنه أصلا. من دون أن يلحقه شخير أو تبدل أو تحويل أو تحويل¹⁵. فهنكي أن نورد نموذجا واحدا على تعدد المعاني الدلالية لنقطة واحدة في اللغة العربية. فهو جاءت مثلا كلمة الحب في لغة الأجنبية لوجدنا لتقابل لها في اللغة العربية واحدا مما يلي: حب - ود - عاطفة - عشق - محبة - شغ - شوق - حزن - حنين - غنى - وفاء - إقرار ... إلخ¹⁶.

ومن المعروف أن التراخي التي تعبّر بها الترجمة هي ذاتها التراخي التي تعبّر بها العمل الأدبي. وبعبارة أخرى، إن النص الأدبي المترجم هو نص أدبي جديد. وبالتالي إذا أردنا للنص المترجم أن يكون أدبيا فلا بد أن يتضمن قيما أدبية موازية لتلك الموجودة في النص الأصلي. وعليه يكون من الضروري لترجم النصصوص الأدبية أن يكون أدبيا. أو على الأقل مستوفيا للأدب لكي يندرج شيئا يقرأ كأدب. وبحيث يمكن أن يضاف إلى ثرائه أدبيا¹⁷. وبالتالي لابد أن يقوم مترجم النص الأدبي بنقله إلى عناصره الرئيسية حتى يتمكن من الدخول إلى بيئته الشعرية. وتعدد هذه العناصر في التقاط التالية: الجوهر - النص الداخلي - النص - القزينة.

والنص textuality هو المحصلة النهائية من تحويل اللغة المساندة لحضارة معينة إلى لغة أدبية تنتمي إلى تلك الحضارة ذاتها. أما القزينة contextuality فهي تضمين النص بعض ملامح الخلفية الاجتماعية والحضارية. والنص الداخلي intratextuality هو تحويل بعض المقاهيم والأنماط الأدبية إلى قضايا شكلية بعنة. وبالتالي فإن مهمة المترجم من هذه الزاوية أبعد ما تكون عن إخلال لغة محل أخرى. فهو يفضل ما يمتنع به من موهبة أدبية. يقوم بتفسير هذه العناصر في ضوء الطرف الجديد وتحويلها إلى نص موافق. وعلى النص الجديد أن يكون مقابلا للنص الأصلي وليس نسخة طبق الأصل منه¹⁸.

وهذا يمكن اعتبار مترجم النص الأدبي شبيهاً بمبدع النص، لأن كلا منهما يرمي إلى تحويل النص (الذي يتكون من المواقف المتصارعة التي تواجه الكاتب ومن الخلفية الاجتماعية والحضارية له والمصاحج الأدبية واللغة التي يستعملها) إلى *phonotext* (الذي يتكون من الجوهري والفونتي والنص الداخلي)، ويجري هذا التحويل في عقل الكاتب عندما يشرع في الكتابة، وبعد إنجاز الكاتب عمله يكون هذا العمل جزءاً من حضارة ومجتمع الكاتب نفسه. وتتم الأنماط الحضارية التي تعد الكاتب بأشدة الكتابية والتي أسميناها *generous* في طريق التغير لتتج *phono-text* الذي قد يعد بدوره كتاباً آخر بمادة كتابية (أي يتحول إلى *generous* من جديد) وهذا يأتي دور القارئ الذي يربط العمل الأدبي بالحضارة التي أنتجت ذلك العمل، وبالتالي فإن الأدب في جوهريه هو محصلة التعاون القائم بين المبدع (الكاتب) والمتلقي (القارئ). ويكون هذا التجاوب مسؤولاً عن إضفاء الصفة الأدبية على العمل المنتج⁽¹⁾.

وإذا كان المترجم ملزماً باحترام العناصر التي اختارها الكاتب الأصلي فإن التزامه هذا لا يعني بأي حال من الأحوال أن يتحول المترجم إلى فرد، على حد تعبير كوشرو⁽²⁾ فهو التزام محكوم بعنصرية الوصول إلى القارئ بما يمكن أن يفهمه ويتجاوب معه وفقاً لتكوينه هو، وليس وفقاً لتكوين القارئ في النص المصدر. ففي حال تكوين القارئ في الأدب العبري نجد كما سبق القول متعدد الثقافات والخلفيات الاجتماعية والحضارية فإن جاعلي نصي أدبي مثلاً تعبير "كعب أخضر" فإنه سيفهمه دون شرح أو تفسير. أما إذا نقلنا هذا التعبير كما هو إلى القارئ العربي فلا نعلم أن أغلب قراء العربية سيفهمونه من دون إضافة هامشية لشرح محتواه، فاعلم من أن هذا التعبير لا يعني شكله الذي ورد به وإنما هو استعارة مكنية لتعبير آخر، وكذلك أيضاً تعبير "صور نهر الروبيكون".

ولذلك فإن القويوات المقارنة لتعرض طبعاً أنه يجب على النص اتباع جميع المظاهر النحوية والنطقية والمعبر الأخرى اللغة المستقلة، أي ابتعاد عن سمات اللغة المستقلة أو سياقاتها أو بيئةها هو خطأ في الترجمة. ووفقاً لذلك تصبح الغاية القصوى تقليداً للأسلوب والسمات النصية وإخفاء كل أثر للغة المصدر. وبالتالي يلبي النص المترجم كل ثوب تلبسه اللغة المستقلة بألوانها وزخارفها⁽³⁾.

وربما يتوينا هذا إلى الإقرار بأن الترجمة هي - بصورة أو بأخرى - محاولة لنقل الآخر إلى الأنا، ويجعل ذلك في فهم الوسيط (المترجم) لكل مكونات الآخر قبل أن يعمل على نقلها إلى الأنا، لكنه في الوقت نفسه يجب أن يكون على حذر تام من الانزلاق إلى التحيز، سواء إلى الآخر أو إلى الأنا، أي أنه يجب أن يكون أميناً بكل ماتحمله هذه الكلمة من معاني أميناً في نقل كل مالمدى الآخر وأميناً في إيصاله وإفهامه كاملاً للأنا، وهو مسؤول مسؤولية كاملة عن ذلك، وأي اختلاس في هذا الدور هو ابتعاد عن جوهر الترجمة.

لكن هذا يتطلب منا أولاً الإقرار بأن المترجم يتعامل مع نظامين: نظام تحتوي لغة أجنبية، ومع العمل الإبداعي للأديب، الذي يجسد تمكن هذا الأديب من لغته وحريته التعبير بها - وعلى هذا فإن

الثقة التي يتعامل معها المترجم، إلى جانب خصائصها كنظام متكامل، تستخدم للتعبير عن فكر وخيال الأديب في حدود ما هو مألوف في بيئته اللغوية، الأمر الذي يزيد من الصعوبات أمام المترجم^(٢٧). وهذا نرى ضرورة توفير عنصر الإلهام لدى المترجم حتى يتمكن من نقل روح النص، فبدونه تبدو الترجمة ميتة لا روح فيها.

والفارق بين الترجمة الملهمة والترجمة الاعتيادية كالفارق بين الشعر والنظم، والمترجم اللهم يبقى أن يكون ما كان عليه إبراهيم المازني حينما وصفه العلامة: «استطاع بترجمته أن يرد كلاماً أصيلاً كأنه لم يكتب من قبل ذلك بلغة أخرى، ولم يصدر عن طريقة سابقة، فقد كان يترجم الكلام بسلفيته قبل أن يترجمه لفظاً ومعنى، فيحرص به كما جالس به صاعبه، ويعبر عنه بعد ذلك كأنه ينقل من حسه وخياله^(٢٨)». وينطبق هذا أيضاً على ترجمة فيترجواته كترجمات الخيام، التي خلقت في نوبها الجديد نجاحاً وفيولاً لدى القارئ، نرجع الآن ضمن بنية الأدب النقلي. وكذلك أيضاً ترجمة أحمد رامي كترجمات عن الفارسية إلى العربية.

وإذا كنا قد قلنا إن المترجم ما هو إلا مفسر للنص، وتفسيره له هو الذي يحدد طبيعة المعنى الذي يترجمه ويقدمه للقراء ليقارؤوا بلغة غير لغة النص الأصلي، لذا فإننا حينما ندرس النصوص المترجمة، فإننا ندرس ما ينتجه المترجم من خلال حكمته هو على النفاذ المختلفة. ومن خلال عمليات لغوية مطردة ومنظمة يقسم بها، ويترجمها طبيعة التركيب اللغوي للغة معينة^(٢٩).

وإذا كنا قد اتفقنا على أن الترجمة، وهو مفهوم رئيسي في الترجمة، فنقول للنص، بمعنى أنه يتخفي عليه فهمه الخاص له، فإننا نكون قد بدأنا نتجه نحو عنصر إبداع المترجم.

وإذا كان هناك اتفاق على المراحل التي تمر بها عملية الترجمة وهي (تأويل لغة المصدر - التأويل بلغة جديدة - الصياغة - النشر) فهناك مرحلتان منها تتعلقان بتأويل النص المترجم وهما: ١- تأويل لغة المصدر ٢- التأويل بلغة جديدة.

وينقسم تأويل لغة المصدر إلى مرحلتين: الأولى تأويل النص المصدر (ويتم في إعطاء النص قراءة يفترض المترجم مناسبتها للنص في نموه ومعانيه وفرداته وجمله وفي السياق النصي والاجتماعي لزمانه). ويقوم هذا التأويل على تحليل النص اللغوي على مستويات مختلفة تبدأ من تحليل رموز الكتابة أو الأصوات ثم تحليل معاني المفردات والوظائف النحوية للكلمات وعلاقاتها ضمن جمل. وإذا كانت عملية التأويل النصي عملية تحليل وتركيب على مستويات لغوية مختلفة، فإن المهم هنا أن المترجم هو مؤول النص المرجم ترجمته. وتفسيره للنص المصدر سيشارك بمعناه على النص المترجم، فيجئ النص الأصلي والنص كما فسره المترجم فرق شاسع، لا يدركه الذكاء إلا إذا دخل في التفسيرات المختلفة المقترحة حول نقطة معينة في نص ما.

أما مرحلة التأويل بلغة جديدة فهي أهم مرحلة في عملية الترجمة، لأنها أس الترجمة، فلو تمكنا دراسة كل اللغات وكل نصوصها من جميع الزوايا وعلى مستويات عدة، في كل لغة على حدة من دون

القيام بأجتياز الحدود والحوافز بين لغة وأخرى لما كانت هناك ترجمة. وربما كان هذا الانتظار غير حدود اللغة هو ما يجعل الترجمة ظاهرة لغوية فريدة ومستقلة⁽¹⁾.

لذا فإنه يمكن القول إن الترجمة لابد أن تحمل طابع المترجم وتنفرد - مختلفين في ذلك مع بعض التعريفات السابقة - لكونها تعبر عن تأويله للنص المصدر أولاً، ولكونها ناتجة عن تأويله له بلغة جديدة ثانياً، ناهيك عن أنه خلال عملية التأويل يسقط من ذاته على لغة الترجمة ونص الترجمة.

ويجب ألا ينهار إلى انهائنا هنا أنه إذا كانت عملية الترجمة ما هي إلا تأويل المترجم للنص المصدر، وبالتالي فإنها تخلصت من وجود النص الأصلي، فإنها - على الرغم من كل ذلك - مازالت متباعدة بالنص الأصلي لأنها تمر عبر أفكار وتعبيرات موجودة في النص المصدر، الأمر الذي يحصر ضمير الإبداع في الترجمة في العودة إلى النص الأصلي والتورع عبره لتوليد أفكار وكميات النص المترجم، فالكتاب الأصلي يطلق اللغة ويعطيها الشكل. أما المترجم فملامدة موجودة أمامه وكذلك الكلمات، وتتابع الأفكار وفرواق الجميل والقصرات⁽²⁾. وبالتالي فإن المترجم على الرغم مما يتمتع به - ظاهرياً - من حرية أمام النص المصدر، إلا أنه لا يستطيع أن يمر بحرية عما توصل إليه من معاني فهو مازال محصوراً في كلام المؤلف ومعانيه، وليس له ما المؤلف من الحرية في اختيار الألفاظ والمعاني⁽³⁾. لكن حريته الحقيقية تتجلى في قدرته على إبداع هذا الكلام، وتلك المعاني من جديد في اللغة الهدف، والتي تصل في بعض الأحيان إلى ترجمة تفوق إبداع الكاتب الأصلي في النص للمصدر، كما في هذه الترجمة لشهد الغروب في قصة مرساة طائفة، لإسحق أوريان، فقد جاء الوصف في النص المصدر هكذا:

«الشمس كانت ضعيفة، جميلة وهائلة، سحب الغروب امتدت كأنزح لتلتقط فيها الشمس الواحدة والجميلة... فلو نقلت هذه الصورة كما هي إلى اللغة العربية لبدت الترجمة تقريبية، غير إبداعية، فجاء المترجم وتعامل معها على النحو التالي: «بدت الشمس حانية وفي قمة بهائها، وبسطة سحب الغروب ذراعها لتحتضن فيهما هذه الشمس الغنية الجميلة⁽⁴⁾». وهكذا حاول المترجم أن يكون أكثر إبداعاً من إبداع المؤلف في النص المصدر، حتى يستوعب طاقته الصورة، ومن دون خروج عن الإطار العام الذي وضعت فيه الصورة في النص المصدر. وسوف نعود لاحقاً إلى إشكالية ترجمة الصورة في العمل الأدبي.

وإذا كانت المرحلة الأخيرة من مراحل الترجمة هي التشويح القوي والأسلوب في النص المترجم، فإنها لا تعد أيضاً التأكيد على أن النص المترجم يلتزم إلى حد ما من المعايير التي تبنت تحت نسي ما هي اللغة المستقبيلة، مع ابتعادها قدر الإمكان عن المعايير الموجودة في اللغة المصدر والنص المصدر. وقد فهمنا هنا الوقوف عند معايير الترجمة، لأنها هي التي سننتري لنا النقل للنظم الذي يؤدي في نهايته إلى دخول حقل الإبداع في الترجمة.

## المعايير وحرية الإبداع

فيقول أن نتحدث عن معايير الترجمة لابد من التأكيد أولا على أن الإنتاج الأدبي ما هو إلا مجمل ظواهر تجري بينها علاقات متبادلة. وبالتالي يتعلق الشرط الأساسي الذي يتيح اعتباره بنية من البنى، ولكن نظرا لإمكان جمع الظواهر المتعلقة بالبنية الأدبية في مجموعات جزئية، وهكذا لمبادئ الجمع بين نوعيات مختلفة (النوع أدبية، مدارس، مصادر، انتماء الكاتب، نوعية جمهور الهدف)، ونظرا لأن هوية هذه الظواهر تحدد أيضا وفقا لاعتبارها لأحد أو بعض البنى الفرعية، يصير ممكنا اعتبار الأدب كله بنية من البنى، أو بصورة أدق، بنية فوقية¹.

ونحن نعني بالمعايير هنا، القيمة الثابتة في لغة المصدر ولغة الهدف والتي يمكن أن نصفها بأنها قيمة مركبة من أساسين رئيسيين: يمكن تعقبهما من دون صعوبة، وتحللنهما إلى مكوناتهما الأساسية: 1- وجود نص أدبي (إنتاج أدبي) يتناسب مع لغة الترجمة، أي نظرية المكان المناسب لهذا الإنتاج في مجمل تركيبة الأدب للثقافة (الأدب المترجم).

2- وجود الترجمة، أي وجود نص بلغة الترجمة على علاقة معينة بنص آخر موجود بالفعل في لغة أخرى، وهي لغة المصدر، وينتمي إلى مجموعة أدبية أخرى (لغة الترجمة)، وبالتالي فإن له فيها عدة وظائف، ووضعها محددًا وهوية شاملة.

وهذه القيمة تتضمن بالتالي مطالب تستلزم من مترجمين مختلفين في جوهرهم، وهما لا يستقنن معًا بصورة عامة، بل يتعارضان تمامًا. ويمكن القول بصورة عامة إن معايير الترجمة هي التي تحدد النظرة الواقعية للترجمة كمجموعة تحدد هذه المعايير وفقًا لها، ويعني آخر: إنه يعرّف هذه المعايير توضع الترجمة بين المترجمين اللغويين والمترجمين عليها بحكم القيمة الثابتة وراعيها، ويمكن أن توجد المعايير وتعمل في كل الظروف، المتعلقة بالترجمة، والترتبة بمسألة هل نترجم؟ وماذا نترجم؟ وهذه الأبعاد تضع أمامنا مجموعتين من المعايير المتعلقة بالترجمة:

1- معايير مسبقة.

2- معايير عملية.

أولا المعايير المسبقة، وهي تتعلق بسياسة الترجمة ومبادئها، وتعني باعتبارات سياسة الترجمة، العناصر المؤثرة في القرار بشأن الترجمة عامة، وبشأن اختيار أعمال (أو على الأقل أدب) مصدر وأغراض مصدر ومدارس أو تيارات وفترات زمنية وعناصر وأنواع أدبية وأبناء معينين... إلخ. أما معايير مباشرة الترجمة فإنها ترتبط بعدى قابلية الترجمة من لغات ليست لغة مصدر، ثانيا المعايير العملية، هي التي توجه قرارات المترجم التي يتخذها طوال الترجمة وهي تتعلق بما يلي:

1- بناء النص، أي صورة وجود المادة اللغوية وتوزيعها داخل النص.

2- صياغة النص التقني².



وهذه المعايير هي التي تحدد منحصر الإبداع لدى المترجم ومدى ظهوره في الترجمة. يمكن أن نسمي اللغة التي اختارها المترجم أسلوباً له في الترجمة «المعيار الأولي». وفي هذا المعيار يمكن أن يخضع المترجم للنص المصدر، كما يخضع أيضاً للعلاقات النصية الموجودة داخله، وكذلك للمعايير التي يعبر عنها والضمنية فيه، والتي تستمد مادتها من أدب مصدر وثيقة مصدر. وبالتالي لا بد أن يؤثر هذا المعيار في الموقف الشمولي للمترجم في تصديده لترجمة نص معين (أو يؤثر حتى في أسلوبه في الترجمة بمرمتها)، وهو بهذه الصيغة يسبق باقي الضوابط التي يتخذها المترجم من الناحية الزمنية، إلا أنه يمكن أن يعمل أيضاً في مرحلة أكثر تأخراً في عملية الترجمة، بحيث يكون في هذه المرة على علاقة أكثر بالنص كوحدة كاملة، لأنه لا يدخل عليه تغييرات وتوحيات.

إذاً تبني المترجم الموقف الأول في هذا المعيار، أي الخضوع للنص المصدر (كسياسة عامة له على مدار الترجمة أو بالنسبة إلى فقرات من النص)، فإن ترجمته في هذه الحالة تعول إلى الارتباط بمعايير النص الأصلي (وربما ترتبط أيضاً من خلالها بمعايير لغة المصدر والبناء الفوقي لأدب المصدر بصورة عامة)، وهنا يخضع المترجم الأختلال في يديه في تعامله مع النص ويفقد في الوقت نفسه من مساحة الحرية المتاحة له في الإبداع لتجديد النص، وهو ما جعله المترجم الفلسطيني، كما سنرى لاحقاً، تحت تأثير معادلاته الوهمية للغة المصدر وأدب المصدر، حتى صار تفكيره وفقاً لأتمات لغة المصدر، وليس وفقاً لأتمات ومعايير اللغة الهدف.

ومن المعروف أن كثيراً من التطورات تطرح مختلف التكافؤ في كتاباتها المختلفة، كنص جوهري في تعريف الترجمة، أي ارتباط تعريف النص ذاته أو جزئية لغوية فيه كترجمة بوجود هذه العلاقة. فعلى سبيل المثال:

١- لا بد أن توفر الترجمة في اللغة المستقبلة اقرب لتكافؤ طبيعي من الرسالة الموجودة في لغة المصدر. أولاً في المعنى وثانياً في الأسلوب^{٣٠}.

٢- الترجمة هي استبدال مادة نصية في لغة ما (لغة المصدر) بمادة نصية متطابقة في لغة أخرى (لغة الترجمة)^{٣١}.

٣- الترجمة هي تحويل نص لغة مصدر إلى نص متكافئ بلغة الترجمة^{٣٢}.

٤- متكافؤ الترجمة النصية هو أي شكل في لغة الهدف (نص أو جزء من نص) ينظر إليه مساوياً أو متكافئاً للشكل (أو نص أو جزء من نص) في لغة المصدر^{٣٣}.

بينما ترى نحن من جانبنا أن مفهوم التكافؤ في الترجمة يعني، إلى جانب ذلك أيضاً، وجود علاقة معينة بين الترجمة والأصل، سواء كانت هذه العلاقة واضحة للعيان أو مستترة داخل شتيات الترجمة. وبالتالي فإنه يمكن وضع وجود التكافؤ كأساس للترجمة، إلى جانب مدى الحرية المتاحة للمترجم ومساحة الحركة التي يسمح له بها داخل النص المصدر. ونحن نطلق في ذلك من فرضية مسبقة بأن

أي ترجمة لابد أن تكون على علاقة ما بالتكافؤ للتعبير عن النص الذي استخدم كمصدر. وبالتالي فإننا نشترط أن هناك مجموعة من العلاقات - أي صلاتات - يجب أن توجد بين الترجمة والأصل. ومن ثم فإننا نتوصل لنظريات التي يمكن في إطارها إلقاء الضوء على الإكهام، أو الصيغيات قبل للنهجية أو للنهجية. ويمكن بهذه الطريقة إدخالها إلى إطار المنهج وفقاً للنظرية القائمة على أساس نظري فقط. لكن يجب ألا يتبادر إلى الذهن هنا أننا نوافق على اعتبار مبدأ التكافؤ الترجيحي هو العنصر الوحيد والماسم في عملية الترجمة. ومن نونة لا وجود للترجمة، كما قلنا ذلك أغلب النظريات. لكن ما نعليه هنا فعلاً هو أن التكافؤ ليس سوى عنصر واحد من عناصر عدة تلعب دوراً في عملية الترجمة، مع تحفظنا أيضاً على نظريات الترجمة التي نظرت إلى التكافؤ على أنه تكافؤ لغوي فقط. فإننا بهذا نطعم المترجم ونذكر عليه حقه الطبيعي في إبداع النص. ليس فقط عبر معنوا اللغوي، بل أيضاً عبر ما يحتويه من ثقافة. وبكفي أن تذكره مدى الصعوبة في نزع نص من محيطه الطبيعي وإعادة خلقه في محيط لغوي وثقافي شريب. فالتنص في المصدر ينبغي إلى بيئة لغوية وثقافية مفعمة بالحياة. ويقوم المترجم بقلعه في محاولة بطولية لإعادة زرع معناه في بيئة أخرى. وهذه العملية، كما سبق القول، يمكن تشبيهها بعمليات زراعة الأعضاء في الطب، حيث لابد من التأكد من أن الجسم الجديد (الغة الهدف في حالتنا) أن يخلط.

وهذا التوجه أدى للمترجم هو ما يشهد إليه تنصار نظرية التكافؤ على أنه تكافؤ ترجمي *equivocalness*. وكما سبق القول لا توجد تشرياً نظرية للترجمة العامة أو الترجمة الأدبية. لم تبدأ بتعريف التكافؤ الترجيحي، وهو تعريف يذكّر الشروط المحتملية لوجود هذا التكافؤ (أو لكي يعرف العلاقة بين نصين ما هي لغتين على أنها علاقة تكافؤ). وهذه بعض التعريفات.

1- أي نص أو أجزاء لغوية من نص في لغة المصدر ولغة الترجمة يمكن أن يحل محل بعضها، بعد تكافؤ⁽⁹⁾.

2- يوجد تكافؤ في الترجمة حينما تكون نصين أو جزئية في لغة المصدر ونص أو جزئية في لغة الترجمة مشتركة في خواص بنيائية⁽¹⁰⁾.

ولكن يجب ألا يتبادر إلى الذهن أن هذا التكافؤ يؤدي إلى نقل الشكل اللغوي من اللغة المصدر إلى لغة الترجمة، بل إنه يعني في المقام الأول احتواء على قيمة معلوماتية مشابهة نسبياً للقيمة التي يلتقها القارئ في لغة المصدر.

ويمكن أن نلاحظ هنا في هذه النظرية أنها ترجع التكافؤ إلى نقطة واحدة فقط في تسجيل الاحتمالات التي يمكن بها تغيير النص البني على رسائل لغوية في لغة المصدر إلى نص مبني على رسائل لغوية في لغة الترجمة. وبصحيح أنه ليس هناك ما يمنع من أن يسمى المترجم إلى الأخذ بالمعايير التي حسم بها أصحاب النظريات العلاقة بين الترجمة والأصل، خاصة إذا كان الهدف هو صياغة نظرية للترجمة كهدف تطبيقي⁽¹¹⁾.

وإذا كان انحصار نظرية التكافؤ - كما وضع من التعريفات السابقة - يركزون على نقل الشكل اللغوي من اللغة المصدر إلى لغة الترجمة، فإننا نرفض هذا التكافؤ، لأنه يعني بالنسبة إلينا هي القام الأول احتواءه على قيمة معلوماتية متشابهة نسبياً للقيمة التي يتلفاها القارئ في لغة المصدر، وتحتوي هذه القيمة المعلوماتية على أشياء عدة، وأبست لغوية فقط، حيث تحتوي أيضاً على بذائات أدبية وصور جمالية تعد اللغة أحد مكوناتها وليس كل مكوناتها. لأن فنيات الترجمة والتوقع العملي للترجمة يظهران بصورة واضحة أن العلاقة الفعلية الموجودة بين نصوس أو أجزاء لغوية هي لغة الترجمة ولغة المصدر، التي تقدم على أنها ترجمات، لا يتعلق فيها انحصار التكافؤ دائماً بصورة واحدة.

وبالتالي فإن نظرية التكافؤ هي الترجمة ليست واحدة بالضرورة لكل أنواع الترجمة أو بالنسبة إلى ترجمة نوع معين (كالشعر الغنائي في مقابل الرواية، على سبيل المثال)، أو أي فترة أو أي بلد وأو لغة أو الثقافة وأدب وأي مجموعة مترجمين (مدرسة)، بل حتى بالنسبة إلى المترجم الواحد في مجمل تراجمه، حتى لو تمت كلها خلال فترة قصيرة وهي مجالات نوع وانحصر محدودة وحتى إذا أمكن نسبتها جميعها إلى مدرسة واحدة، فلابد من أن نراعي هذا الحالة المزاجية للمترجم لحظة الترجمة، وهي انحصار بالغ الأهمية في الترجمة وإبداعها³⁹.

وعلى أي حال فإن تبني المترجم لبدأ التكافؤ يمكن أن يؤدي إلى عدم تاسق أو عدم تكافؤ بين أدب المصدر والتأثير اللغوية والأدبية الموجودة في لغة الترجمة. وهي البنية الفوقية لأدب الترجمة. أما إذا تبني المترجم الموقف النقدي في التطوير للثقافة الأجنبية في اللغة الهدف، فإنه يمنح بذلك قدراً من الحرية للمعاني القوية والأدبية للغة الترجمة وأدب الترجمة. بينما نجد أن الارتباط بمعايير النص الأصلي (لغة المصدر + أدب المصدر) هو الذي يحدد تكافؤ الترجمة مع النص الأصلي. وهذا الارتباط بمعايير لغة الترجمة ونص الترجمة هو الذي يحدد قابليته في البناء اللغوي والأدبي اللغوي. ويحدد أيضاً وضعة المعقول فيه.

ومن هنا، فإن أي قرار يتخذه المترجم إنما هو دمج ما بين هذين التناقضين. وقد تعد هذا ترجمة جيدة للقول الشائع بأن الترجمة، والترجمة الأدبية بصفة خاصة، ترتبط دائماً باللقاء، إن لم يكن بالواجبة بين مجموعتين من المعايير، وهي التي تفتح أمامنا فكرة للدراسة النهائية والوصف المطبق لهذا اللقاء وهذه المواجهة⁴⁰.

وإذا سعى المترجم إلى تحقيق التكافؤ في الترجمة، فإن ذلك سيؤدي حتماً إلى إخضاع النموذج الموجود سلفاً في اللغة المصدر للغة الترجمة وأدب الترجمة. وبالتالي يمكن القول إن الترجمة لم تصبح لغة ترجمة، بل أصبحت نوعاً من لغة موبيل تعلبها عناصر من خارج الترجمة وأدب الترجمة، أو لنقل لغة استطنائية لا وجود لها في أرض الواقع. وبالتالي فإن النص المترجم لا يمكن أن يدرج في البنية الأدبية لأدب الترجمة، بل يظل منفصلاً عنها، يضاف إلى ذلك أيضاً أن تبني المترجم للطريقة الثانية بمنحنا مبرراً قوياً للقول بأن ما أدخل فعلاً إلى البنية الفوقية لأدب

الترجمة علمة ليس أدب مصدر وإنما هو صيغة ما منه. مقتطعة وفقاً لمقاييس النموذجين اللغوي والأدبي المعاملة في اللغة الهدف.

ومن هنا يمكن القول أيضاً بأن معايير الترجمة هي العنصر الرئيسي في التعرف على وجود علاقات معينة بين نص مصدر ونص مترجم. ويمكن وصف هذه المعيار في ذاتها بأنها «تكافؤ لرجعي». لكنه ليس تكافؤاً كافورود والآخرين. بل هو تكافؤ آخر أشمل بكثير من ذلك الذي تحدثت عنه النظرية.

ومع ذلك فإننا نقول أن تدابير أغلب نظريات الترجمة هي وضعها التكافؤ عتصراً حاسماً ورئيسياً في الترجمة. لكننا سنحاول تطوير هذا التكافؤ وعدم قصوره على التكافؤ اللغوي، كما فعلت أغلب النظريات انطلاقاً من كونها هي القلب الأعم لنظريات لغوية في الأساس.

وسوف نوجز القول في شرح ما نبغيه من التكافؤ، لأننا لدينا مصدر تقديم دراسة في نظرية الترجمة بقدر ما نحن بصدد البحث عن عنصر الإبداع في الترجمة الأدبية.

### التكافؤ الشكلي والتكافؤ الوظيفي

بناء على ما تقدم نقترح أن يكون أول مبدأ لوصف التكافؤ بين النص المترجم والنص الأصلي هو العنصر الذي تتركز حوله الترجمة في الانتقال من نص مصدر إلى نص مترجم. وبالتالي يمكن مقارنتها كوحدة واقعية

أو وحدات وظيفية (واقعية + وظيفية) ووحدات زمنية (زمنية + وظيفية). لذا لابد من تعيين هذا الشرح، مقارنة وتفسير نوع معين من العلاقة يكون «سليماً» في حال تفهيمه، أو بمعنى آخر أن يكون الوصف العام للعلاقات التي تحدثت على أنها متكافئة، علاقات «تفهم» سليمة وليس علاقات أخطاء ترجمة.

ولكن إذا ميزنا الأخطاء على أنها أخطاء، فربما كانت هناك أهمية للمقارنة الواقعية بين لغة الترجمة ولغة مصدر معينة. ولا أهمية للعرض الوصفي. لأنه لا وجود لخط حدود واضح يفصل بين «الخطأ» و«اللاخطأ». ولا يرجع ذلك إلى طبيعة هذا الشخص أو ذلك (مثل عدم السيطرة بدرجة كافية على اللغة) ولا إلى الجهود الواقعية للإنسان بصفة عامة (مثل الانطباعات الشخصية والذاكرة المحدودة). لكن هذا لا يمنع لنا طرح المطلب الأساسي بأن تكون نظرية الترجمة جاهزة وسعدة لأن توصف الأخطاء، في إطارها لا على أنها أخطاء. وإنما على أنها ظواهر تظهر في الترجمة. ووفقاً لهذا المبدأ تكون العلاقات الأساسية بين وحدات نص مترجم ونص مصدر علاقات تكافؤ لرجعي.

وبالتالي فإن التكافؤ الشكلي يعتمد على اعتبارات تتعلق بالوسائل اللغوية أو النصية فقط، أي أنه يتجاهل الأبعاد الوظيفية.

على سبيل المثال فإن التكافؤ الشكلي يأخذ في اعتبار عدد الوحدات المعجمية والإنشائية (كلمات - تراكيب - تعبيرات وما شابه ذلك) أو أيضاً إرجاع هذه الوحدات إلى الجذر (مثل ما يتم من خلال إضافة بداية أو نهاية). وترتيب ظهورها وأجزاء الكلام التي تنتمي إليها الكلمات. ويمكن أيضاً التطرق

## الترجمة الأدبية بين فهم النص ودراسة الإبداع

إلى أزمنة الفعل كما هي في الأصل، وترجع الأهمية إلى مجرور وجود الشكل الجوهرية وليس إلى مكانه في نظام أزمنة الفعل في لغة المصدر، والتعامل مع التعبير اللغوي على أنه استعارات دون أن يوضع مغزاه في الاعتبار (الوظيفة المعلوماتية للتعبير) ولا حتى وظائفه الأخرى.

أما من حيث الترجمة ذاتها، فيمكن وصفها في هذه الحالة بأنها وضع وسائل لغوية في لغة الترجمة لتعبير متكافئة مع ما هو موجود في لغة المصدر. من ذلك، على سبيل المثال، استبدال كل وحدة معجمية أو مورفيمية أو إنشائية موجودة في نص مصدر بوحدة واحدة فقط (أي لا يتم استبعاد وحدات، ولا دمج وحدات مع بعضها)، واستبدالها بالوحدة المشتقة من «الجزء» المقابل أو بصورة مشتقة مشابهة، واستبدال جزء متعلق معجز آخر متعلق مسائل له في هويته (دون أن تضع في الاعتبار مسائل مثل الاختلاف في أنظمة التحديث بين اللغتين، أو الاختلاف في انتشار أجزاء الحديث بين لغات مختلفة، أو الاختلاف في طرق التنفيذ (أي الوظائف) والمحافظة أيضا على صورة أزمنة الفعل كما هي في النص المصدر واستبدال التعبير بتعبير أو المصطلح بمصطلح) وهكذا.

هو أننا حاولنا أن نطبق هذا المبدأ في التكافؤ على الترجمة عن التعبير لحالات الترجمة على النحو التالي، وكما قلنا أحد المترجمين.

الجملة العبرية: «من الأرضية المصنوعة من موزعات موزاييك حمر، امتلصت برودة في أقدامي الحافية. وعيناي تجولان في الخارج، ومرفقتاي موجهتان على مشمع الطلوة»¹¹⁴.

جاءت الترجمة للترجمة بهذا التكافؤ على النحو التالي

«من الأرضية المصنوعة من موزعات حمر تصوب البارد إلى أقدامي الحافيتين، بينما كانت عيني تجوسان في الخارج. وقد انكثت مرفقتي على مشمع الطلوة»¹¹⁵.

لكن كما نرى هنا عدمت الترجمة الحس الجمالي، ولتعدت عن البنية اللغوية العربية، مما أفقدها الجمال والذائق الخاص الذي يمكن أن نكتشفه لو أننا قرأناها على النحو التالي:

«انكثت مرفقتي على مشمع الطلوة، وبينما كانت عيني تجوسان في الخارج شعرت بالبرد يتسرب إلى أقدامي الحافيتين عبر بلاط الأرضية التربع الأحمر».

وحينما حاول المترجم نفسه الإفلات من شرك التكافؤ والعودة إلى ترجمة الإحساس وما استلزمه هو من النص، نجدد يقع في معضلة أطر يترجم الفقرة التالية على النحو التالي:

«منذ سنوات كثيرة في يوم سيهفي حار، جلست في مطبخ منزلنا، مليئة نظراتي في نافذتنا»¹¹⁶.

«كنت أجلس في مطبخ بيتنا ذات صيف حار وقيل سنوات كثيرة، هنا نجدد قد حول زمن الفعل من الزمن الماضي إلى «كنت أجلس ذات صيف حار»، واستبعد من الجملة «أحلق عبر النافذة»، فجاءت ترجمته غير دقيقة، خاصة أنه استخدم حرف العطف «و» قبل «قبل سنوات كثيرة».

أما لو قرأت على النحو التالي «ذات يوم قلقت منذ سنوات بعيدة، جلست في مطبخ منزلنا أحلق عبر النافذة»، نجد أنه في هذه الترجمة قدم الطرف على زمن الفعل حتى لا يحدث لباعث بين الفعل

وخبره. كما أننا لو التزمنا حرفية القواعد المتعارف عليها «نظرياً» في الترجمة، لجاءت الترجمة على النحو التالي: «جلست أحملق عبر نافذة المطبخ. ذات يوم فاقظ منذ سنوات بعدد».

وهالكم مترجماً آخر يعتقد أنه نجح إلى حد بعيد في ترجمة الصورة التي فهمها من السياق العبري ولم يلتزم بمبدأ التكافؤ في الترجمة. فجاءت ترجمته لهذه الجملة «القسمان بدلا كل شيء لإيجاد أي نسج من وهم الاشتراك» على النحو التالي:

«لقد بدّل القسمان كل ما في وسعهما للحفاظ على نسج من وهم المشاركة»^{١٣٦}.

فاستخدام كلمة نسج هنا في صيغتها غير المعروفة والحالفاً بـ «من» «نسج من» تعني في بنية اللغة العربية «قدراً من/بعضاً من» فهو أن هذا هو ما أراد المترجم فإنه قد وفق فعلاً إلى حد كبير في ترجمة «إيزو ويغمان» التي تعني في اللغة العبرية أي نسج لو ترجمت حرفياً: التكافؤ الشكلي اللغوي والتكافؤ الشكلي النصي:

أ- درجات التكافؤ الشكلي

يمكن أن نقيس العلاقة الشكلية التكافؤية بين النص المصدر والنص المترجم من زاويتين مختلفتين:

١- من حيث عدد الوسائل (النظرية أو النصية) التي يتطرق إليها:

٢- شمولها في الترجمة أي من جوانب الجوانب التي تحتلها في النص الكامل، وتداخل هذين المنظورين هو الذي يحدد مركزية أو هامشية العلاقة الشكلية بين النصين ومن الطبيعي أن يترك ذلك أثره

في نظرية التكافؤ في الترجمة. في النص كعنوان كامل: <http://Archive>

والتكافؤ الشكلي الأكثر كمالاً من الناحية (١) هو النقل الشكلي أي نقل الشكل كما هو في نص إلى نص آخر. أما المرحلة التالية لهذا التكافؤ، والتي تعد أقل كمالاً من هذه الزاوية هي «النقل الحرفي» أي نقل الشكل من نص مصدر إلى نص مترجم مع إدخال تعديلات شكلية ترجع إلى اختلاف الهجاء وألفا الترجمة. والمرحلة التي تليها هي الترجمة الصورية أي نقل الشكل من نص مصدر إلى نص مترجم وهنا يبدأ النقل الحرفي ولكن بشرط آخر: أن نقبل في النص المترجم (أو نختار) كلمات موجودة في لغة الترجمة. ونذكر هنا تقنية استخدام كلمات على غرار فترة التوير في الأدب العبري (الهسكالا) مثل القوافي التي حولتها إلى ديولوجراف وكوتابرا - القرض السين التي تحولت أيضاً إلى «حوابر»^{١٣٧}.

وبالطبع لا تكاد توجد ترجمة لا يوجد فيها التكافؤ الشكلي اللغوي أو النصي بصورة أو بأخرى. على سبيل المثال، نجد أن الاتجاه إلى الإبقاء على تقسيم الرواية إلى فصول وفقرات لحظة ترجمتها، إنما يعكس اعتباراً شكلياً وليس وظيفياً فهو يتم بصورة تلقائية بسبب الصورة الخارجية الواضحة للتقسيم (وربما أيضاً لاعتبار مرغوب يقضي بضرورة عكس أي تقسيم نصي إلى تقسيم وظيفي). ويبرز ذلك بالطبع بصورة خاصة حينما تستبعد الترجمة أجزاء من الرواية، ومع ذلك نحافظ على

## الترجمة الأدبية بين لغتي النص وحرية الإبداع

لتقسيم المادة المنهجية إلى فقرات وفصول. كما كانت في الأصل على الرغم من احتمال أن يظهر الحذف من وظائف التقسيم والفصول.

ويرتكز التكافؤ الوظيفي القوي في الوظائف النحوية في كل المستويات، سواء القوية البهنية أو الأسلوبية. وبهذا يتم البحث عن أشكال متكافئة في لغة الترجمة. أي البحث عن وسائل لغوية، تحمل وظائفها تطبيقات لغوية للعب دورا في لغة المصدر في سلب الأشكال التي تظهر في النص المصدر والتي يمكن تحويلها (استبدالها).

## ب - التكافؤ الوظيفي النصي

يتركز هذا التكافؤ حول الوظائف النصية للأشكال، والوسائل النصية البهنية، بل حتى الوسائل اللغوية التي ليس لها وضع الشكل في اللغة، وتحصل على وظائف في النص. وهنا يتم البحث عن أجزاء نصية متكافئة في لغة الترجمة. أي البحث عن وحدات تكون الوظائف المخصصة لها في النص المترجم متكافئة مع وظائف الوحدات التي تظهر في النص الأصلي. والتي جاءت لتحل محلها.

وهنا أيضا، وكما هي الحال في التكافؤ الوظيفي القوي، فإن هذه الصياغة وسيلة تؤدي إلى وسيلة (أو وسائل)، إنما نضي أنه يمكن أن توجد وسيلة واحدة في النص الأصلي تطبع التكافؤ من حيث الوظائف النصية، ويمكن أن تستخدم بوسيلة أو وسائل أخرى في نص مترجم والعكس.

ولأن التكافؤ الوظيفي القوي أكثر جوهرية من الناحية القوية، فإن التكافؤ النصي هو الأكثر جوهرية من الناحية النصية (الأدبية). <http://Archivedata.Sakhr.net>

أما المبدأ الثاني للتمييز بين الوسائل والأشكال المختلفة في النص المترجم، التي يمكن أن تكون على علاقة تكافؤ ترجمي مع وحدات النص المصدر، فإنه يعتمد على الفروق الواضحة بين اللغات المختلفة والتقاليد النصية (الأدبية) المختلفة، بمعنى أنه يعتمد على مسألة وجود (مجرد وجود، درجة وجود، صورة وجود) مجمل وسائل وأشكال وسائل + وظائف في لغة الترجمة أو في التقاليد النصية فيه (أدب الترجمة)، التي يمكن أن تستخدم كتكافؤ ترجمي (وسائل وتركيب وسائل + وظائف في النص المترجم).

وبهذا لهذا المبدأ يمكن أن نفرض بين تكافؤات موجودة وأخرى مرغوبة، التكافؤات الموجودة هي وسائل أو أشكال وسائل + وظائف موجودة في الحصول القوي أو الأدبي في لغة الترجمة. أما التكافؤات المرغوبة فهي لا توجد في هذا الحصول، ومع ذلك فإننا نستخدمها في ترجمة معينة، أي تظهر فيها في حالة تكافؤ ترجمي، وبصياغة بسيطة يكون التمييز في أقصى صورة بين وجود تكافؤ وإيجاده (هنا يتجلى إبداع المترجم في أنه صورة).

وبما أن أي لغة حية وأي تقليد أدبي مستمر يخضع لتغيرات لا تنتهي، فإن صورة وجود أو درجة وجود الوسائل والتركيب الوظيفية + الوظائف يمكن أن تتغير هي أيضا، وبالتالي فإن نوعية التكافؤ

من هذه الناحية يجب أن تكون محددة على أساس وضع لغة الترجمة وأدب الترجمة هي النقطة الزمنية التي تمت فيها الترجمة (لأن كل الاعتبارات الخاصة بالنص الأصلي يجب أن تؤخذ على أساس لغة المصدر وأدب المصدر هي النقطة الزمنية التي أنتج فيها هذا المصدر).

وحيثما تحدث تغييرات في صورة وجود الوسائل وتركيب الوسائل + الوظائف فلا حاجة إذن لتجاوز التركيب كله، ولا ضرورة أيضا لأن يتم ذلك في اتجاه واحد فقط. بل يمكن أن نتجاوز جزءا واحدا منه، ثم نعود أدراجها (حتى ولو بالتجاهل التام لسبق وجودها من قبل) أو التحرك ناهيا وعمدة بين صورتين ودرجات الوجود المختلفة. ومع ذلك نجد الإشارة إلى أن العنصر الذي سبق أن كان مستخدما (أي في حالة وجود) يعد غير موجود، بالنسبة إلى لغة وأدب الترجمة. وعلى الرغم من ذلك فإنه متاح على الأقل ويمكن استخدامه، حتى إن كان ذلك على حساب الآثار التي يمكن أن تترتب على مثل هذا الاستخدام.

وهذا الإمكان لتعدد أزمنة العناصر تزيد من مخزون لغة الترجمة وأدب الترجمة، ومن المعروف أن الأدب يعول إلى استخدام هذا الإمكان أكثر من أي وسيلة استخدام أخرى للغة، لذلك لا بد من أن يوضع في الاعتبار أيضا عند تحليل التراجم الأدبية تحليلا ابتداعيا.

وأول مبدأ لوصف علاقات التكافؤ الترجمي يضع في اعتباره شكل التحول من نص مصدر إلى نص مترجم، بينما نجد أن التبادلي التالي لتسليم الوجود في لغة المصدر ونص المصدر. وعلى الرغم من ذلك فإن هذين المبدأين لا يتصلان عن بعضهما تماما، بل يمكن الإشارة إلى وجود علاقة متبادلة بينهما.

وهكذا فإن هناك علاقة تبادلية واضحة بين التكافؤ الوجود والتكافؤ الوظيفي اللغوي من ناحية، والتكافؤ الوجود والتكافؤ الشكلي من ناحية أخرى ولكن ليس في اتجاه عكسي.

ومن ناحية أخرى لا توجد علاقة تبادلية واضحة بين أي من شكلي التكافؤ المحددين وفقا للمبدأ الثاني وبين التكافؤ اللغوي (اللامعات)، لأن نسيج الوسائل والوظائف النصية، حتى في النص المصدر، تكون مأسوفة دائما، سواء وجدت علاقة إيجابية بينها وبين الأشكال اللغوية، أو كانت هذه العلاقة سلبية لا مبالية بالنسبة إليهما، أو أنها تجري استخداما مباشرا في هذا الجزء من شفرة أدب مصدر أو بين اللامعات بمفهومها الكيفي الذي يضع في اعتباره قواعد اللغة.

وبالتالي يمكن القول إنه كلما اتجهت تعريفات الترجمة نحو التكافؤ الشكلي، زاد فيها استخدام التكافؤ الوظيفي، أو زاد الميل العام للتكافؤ الوظيفي حتى إن كان هناك تقارب بين لغة الترجمة ولغة المصدر أو أدب المصدر، فما بالك وإن هناك تباعدا كبيرا بينهما.

وعلى أي حال فإن هناك ثلاث طرق تصل بنا إلى التكافؤ الوظيفي:

- 1- من خلال استعارة وسائل من لغة أخرى أو تقليد أدبي آخر (سواء لغة مصدر أو أدب مصدر وبين لغة/أدب آخر. وهذه إحدى درجات الإبداع).



## الترجمة الأدبية بين جهود النص ومحنة الإبداع

٦- إدخال تعديلات وتعديرات على الوسائل أو هي الوسائل والوظائف الموجودة في لغة الترجمة وأدب الترجمة. وهذه درجة أخرى أعلى من درجات الإبداع.

٧- ابتكار وسائل جديدة (وهنا تبدأ النقطة العليا للإبداع التي تحدث عنها).

ويمكن أن يتم ذلك بالطبع من لغة المصدر (من خلال استعارة وسائل لغوية موجودة في أصل الشكل المعين الذي يظهر في النص الأصلي نفسه. لكن ذلك يمكن أيضاً من خلال استعارة هذا الشكل المستبدل) أو من لغة، لغة طبيعية وهي فعلاً ليست لغة مصدر ولا حتى لغة ترجمة.

وهنا يكون التركيز في الاستعارة للبشارة على الاستعارة الجوهرية (الصوتية/الكتابية) للشكل في لغة المصدر وهو ما يؤدي إلى نقل الشكل من نص مصدر أو من لغة مصدر كما هو، وحينما نتبع هذه الطريقة مع نص كامل، فإن الطائفة تخرج من إطار الترجمة. لكن اتباعها يكون عادياً بالنسبة إلى أجزاء من النصوص، بالنسبة إلى وحدات صغيرة في لغة المصدر. وأيضاً في كثير من الأحيان بالنسبة إلى أشكال في لغة لغوية، بالنسبة إلى لغة المصدر، للطائفة نص مصدر. ونتيجة كما هي أيضاً إلى نص مترجم.

وهذه الجزئية، تحديدًا، تم التحليل عليها في ترجمة رواية جبرتيلا أفيجور روثم «موشاورتم بكن يهوديا»^{٩٧}. يتجاوز الفقرة القروية التي دونت بلغة «البيدش» فقال المترجم «واخذت بتحدث بالبيدشية» إيعازاً منه أن القارئ العربي في هذه الحالة لا يعنيه أن نضع له الفقرة القروية ولا حتى سيفهم محتواها، وكل ما يحتاج هو أن يذكر أنه «بإضافة في هناك فقرة غريبة «البيدش» لا يعنيه محتواها في شيء، خاصة أنها لا تشكل عنصرًا جوهرياً في البناء الروائي. وتجاوزها أن يفسر بالسباق العام للحدث الروائي. بل إن إضافة في الترجمة قد يحدث خطأ في التسلسل أمام القارئ، ويعوق متابعته السليمة للعمل المترجم.

ويمكن هنا أيضاً أن نقل الجزء، القول إلى نص مترجم دون أي إضافات. ويمكن نقله أيضاً بإضافة مثل الترجمة إلى لغة الترجمة. داخل النص أو على هامشه. لكن هذا لا يعني أن يتحول الفعل ذاته إلى نقل ذي وظيفة جوهرية، حيث لا يوجد دائماً إمكان لنج أي وظيفة للعنصر القول. وبما أنه لا يحتوي على أي وظيفة، فإنه يمكن التحليل عليه - كما حدث في ترجمة رواية جبرتيلا أفيجور روثم «موشاورتم بكن يهوديا».

## مخطط طائفة الترجمة بالأصل في النصوص الأدبية وصولاً إلى

## عنصر الإبداع ومحتواه

يعتمد أي نشاط بحثي على فرضيات أساسية في النظرية التي يخرج بها الباحث. ومن ناحية أخرى، فإن أحد الأهداف هنا أو على الأقل إحدى النتائج المرجوة هو التوقع الراجح. وفي حالة الفرضيات التي تدعمها النظرية، بل حتى هي الفرضيات الأساسية نفسها. نجد أن المفاهيم والمصطلحات

المستخدمة في البحث تعتمد على نظرية العلاقة وتهل منها - وبالتالي فإن جزءا كبيرا من نظرية مقارنة الترجمة بالأصل في النص الأدبي - ومن منحنى الوضع البحثي، يجب أن يكون صياغة تفصيلية قدر الإمكان للفرضيات الأساسية، وبخلاف ذلك فإن مثل هذه الصياغة تساهم في الظهور المباشر المتردد للبحث في النظرية، وبهذا تعزز قوته البحثية للنهجية.

ولكن نوضح ونبرز الفرضية الأساسية في نظرية المقارنة ومن ثم النظرية نفسها، لابد أن نوضح أولا ما يتطلبه جوهر المقارنة كعملية، والتفصيلات التي يجب أن نلحظها بها الترجمة مع الأصل، والقيود التي يجب فرضها عليها بسببها، ويتم ذلك وفقا للخطوات التالية:

1- تتم المقارنة اعتمادا على عنصرين على الأقل، وتهدف للإشارة إلى نقاط التشابه والاختلاف (التي يمكن أن نعرفها بأنها نقاط انحراف من التشابه إلى حد التشابه السليم) بينهما، وأحيانا أيضا نقيس التشابه والاختلاف، أي مقارنة تتم هنا هي مقارنة جزئية هي جوهرها، لأنها تعمل في زوايا معينة من الوحدات المقارنة، كما أن المقارنة غير المباشرة لا تتم بين الموضوعات (أو الزوايا) المقارنة نفسها، بل تتم من خلال مفاهيم وسيطة. وتعد هذه المفاهيم الوسيطة بمنزلة عنصر دائم في المقارنة، وهي مستقاة من نظرية المقارنة نفسها.

2- مقارنة التعبيرات النحوية من النواحي اللغوية التي يجب أن تعتمد بالتالي على نظرية لغوية. 3- مقارنة التعبيرات الدلالية من النواحي الترجمية والأصل من زاوية الترجمة، وهذه المقارنة يجب أن تعتمد على نظرية الترجمة، وهي مستقاة في الأصل من نظرية المقارنة.

4- يجب أن تعتمد مقارنة النصوص من حيث النصوص الموجودة في صورة التعبير على نظرية النص، لذلك فإن مقارنة النص المترجم مع الأصل يجب أن تضع اليد الثالث في اعتبارها.

5- يترتب على الطبيعة الخاصة للنص الأدبي أن تكون النظرية البديلة لمقارنة النصوص الأدبية من حيث أدبيتها هي نظرية النص الأدبي، وأن تعتمد أيضا على نصوص الترجمة الأدبية التي ترتكز فيها مقارنة الترجمة مع الأصل في النصوص الأدبية على مثل هذه النظرية.

وعلاوة لذلك هنا أنه يمكن مقارنة موضوعين أو أكثر من عدة زوايا، وأي مقارنة لا تكون فعلا مقارنة لهم، بل هي مقارنة للعناوين والأبعاد التي فيها، ومن هنا يتضح أنه يظهر تكافؤ أو تشابه من زاوية واختلاف من زاوية أخرى، وبالتالي فإن الموضوعات المقارنة التي وجدت في التكافؤات ليست متكافئة، هي ذاتها، بل هي متكافئة من الناحية x (أو اعتمادا على x).

كما أن الزوايا المختارة للمقارنة تتطلب وجود نظرية تعتمد عليها المقارنة ومفاهيم يتم بها التبادل. وهكذا منذ البداية نعرف بأنها زوايا مهمة أو جوهرية. وتعرف الزوايا والنظرية الوسيط الدائم للمقارنة، والذي تعد كل الموضوعات بالنسبة إليه بمنزلة مقدمات.

ويمكن القول بصورة عامة إنه كلما كانت متطلبات النظرية من موضوعات المقارنة كبيرة ومحددة بوضوح، قلت أهمية التكافؤ. وكلما طرحت مجموعات أصغر، زادت جوهرية التقابل بينهما، إذا وجد.

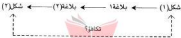
## الترجمة الأدبية بين فهم النص وفهم الإبداع

وبالتالي ففي أي بحث مقارن يجب أن نضع أمام الموضوعات المقارنة أخطر التطبيقات اللازمة لها وفقاً لنظرية المقارنة.

## مقارنة التعبير اللغوي

مقارنة التعبيرات اللغوية مثل أي مقارنة أخرى، فالزاوية التي تتساوى فيها، والنظرية التي تقوم عليها، هما اللتان تحددان العنصر الدائم في المقارنة ووحدة المقارنة وقواعد نظرية المقارنة خاصة.

فعلى سبيل المثال إذا أردنا أن نقارن أشكالاً لغوية (مقارنة جزئية من زاوية واحدة) من حيث المعاني البلاغية، نجد أن التكافؤ بينهما يقوم على أساس العنصر البلاغي (أشار إليه)، وهو «الدائم» لشكل هذا الارتباط وفقاً لنظرية المعاني البلاغية. وبماطبع فإن هذه النظرية تتطلب توضيح مبدئي لاختيار الوحدات المقارنة مع بعضها.



لتوضيح الخطوط المواسية يشير إلى أولها مستطيلة يشير بها الكشاف الأشكال لكنها لا توضع في الاعتبار أثناء المقارنة التي تركز على المعاني البلاغية. والخط المنقطع يشير إلى المقارنة البلاغية «غير الواقعية»، مثل شكل 1- وشكل 2- هي كلمات. والخط المزوج يشير إلى المقارنة البلاغية «الواقعية»، والسهم المرفق به يشير إلى اتجاهه من شكل 1- إلى بلاغة 1 ومن شكل 2 إلى بلاغة 2. وهناك علاقة ثنائية بين بلاغة 1 وبلاغة 2. والسهم الموجود في رأس الخط المستقيم المتصل يشير إلى المكان الذي يطرح بالنسبة إليه «سؤال التكافؤ».

وإذا كانت الإجابة هي بلاغة 1 = بلاغة 2، فإنه يوجد حينئذ تكافؤ بلاغي بين شكل 1 وشكل 2. أو العكس. شكل 1 متكافئ مع شكل 2، أو يمكن القول إن شكل 1 وشكل 2 متكافئان. هذا مع ذلك، على أساس بلاغية مشتركة.

لكن يبقى السؤال قائماً، هل يجب أن يكون هناك تكافؤ تام بين الترجمة والأصل من هذه الزاوية؟ ألا تترك مساحة من الحرية للمترجم يعمل من خلالها على إظهار إبداعه هو، إلى جانب الإبداع في النص المصدر؟

لو أننا نظرنا إلى هذا التعبير في اللغة العبرية: «الجنود يتجولون في الشوارع»^{١٠}، لوجدنا أنه تعبير معبر داخل بيئته، لكنه لو نقل هكذا إلى اللغة العربية لما كان تعبيراً بلاغياً، وما نقل أيضاً الصورة بأمانة كاملة. لكن لو قلنا: «الجنود يجوبون الشوارع لنقلنا المعنى الداخلي للتعبير ووضعه في الوقت نفسه في صورة بلاغية تتسق والبلاغة في اللغة العربية. وكذلك أيضاً تعبير «البطن يفعل لي

أمورا. في القصة نفسها، حينما حاول المترجم أن يبدع من خلال الاحتفاظ بالمعنى السياقي الأصلي في النص المصدر جاءت ترجمته على النحو التالي: «فإن البطن يظهر لدى الاهتمام». وهي ترجمة أبعد ما تكون عن الإبداع، بل حتى عن فهم المعنى السياقي في النص المصدر. فالترجمة الحرفية لهذا التعبير هي «يطني يتقلب» ولو نقلناها إلى المستوى البلاغي لقلنا «يطني يللني». وكذلك أيضا «سكت صوت المؤذن من قلعة المسجد»¹²¹. فعمل المترجم مع هذا التعبير على النحو التالي: «وهكذا منذ إسكات صوت المؤذن من قلعة المسجد». ونجد هنا عدم تكافؤ المعنى البلاغي بين تعبير سكت وإسكات. فالمصدر إسكات يعني أن شخصا ما أسكت صوت المؤذن، بينما الفعل الوارد في العبرية يعني صمت أو تلاشي (إنامي). والقصود هنا هو أنه منذ فترة وجيزة لم يعد صوت المؤذن يذوي من «مئذنة» المسجد. وبالتالي يمكن أن تكون الترجمة البلاغية في العربية أفضل لو أنها جاءت على النحو التالي: «وما عاد صوت المؤذن ينطلق من مئذنة المسجد».

### مطابقة الترجمة بالأصل

حينما لا تكون أمام مقارنة تعبيرات لغوية بعثة وإنما أمام مقارنة ترجمة بأصل (أي لغة ترجمة مع لغة مصدر) فإن الأمور تأخذ صورة خاصة. ذلك لأننا نرجع إلى جوهر عملية الترجمة ذاتها، بخلاف كونها مربطة بتعابير لغوية بل حتى شمولية لغوية بمعنى أنها ترمي في هذه هي الاختيارات الأساسية التي يجب أن نضعها في الاعتبار في صياغة الفرضيات الأساسية الخاصة بمقارنة الترجمة مع الأصل أو المطالب الواضحة التي نضعها أمامها.

- 1- ضرورة التكافؤ في الترجمة.
- 2- الطبيعة الخاصة لهذا التكافؤ، النابعة من طبيعة العلاقة (العضوية) بين الموضوعين المقارنين.

وبالطبع فإن فرضيتنا الأساسية هي أن الترجمة، أي ترجمة بحكم تعريف الترجمة، تخضع لضرورة التكافؤ التقوي الترجمي. وبالتالي فإن أساسنا لتابعها لغوية هي لغة واحدة (لغة الترجمة) أو برغب في أن يكون متكافئا مع تكافؤ لغوي آخر بلغة أخرى (لغة مصدر).

وبالتالي ليس هناك ما يبرر إدراج هذه الضرورة في عملية مقارنة الترجمة مع الأصل. وفي هذه الحالة لا يصح سؤال التكافؤ على النحو التالي:

هل يوجد تكافؤ من زاوية الترجمة؟  
لأننا هنا نقدر على سلفا وجود هذا التكافؤ بين الموضوعات المقارنة، بل يجب أن يكون السؤال على النحو التالي:

ما نوع ودرجة التكافؤ الموجود بينهما؟  
وبالإضافة إلى ذلك فإن التكافؤ الموجود هنا في المركز ليس أبداً تكافؤاً من خلال مقارنة التعبيرات

## الترجمة الأدبية بين جهود النص وبنية الإبداع

الفنية ذاتها. حيث إن الوحدات المقارنة اعتبرت هنا ذات وضعية وجودية متساوية. وبالتالي فإن التكافؤ (أو عدم التكافؤ) الذي ظهر ووصف، إنما هو تكافؤ ثنائي. ويجب أن نشير هنا إلى أفضلية المصدر التابعة من أسبقيته على الترجمة من الناحيتين الزمنية والمنطقية على حد سواء. وبالتالي فإن الترجمة والأصل ليسا مجرد موضوعين مرتبطين، هذا بذاك فقط، بل إن المصدر هو أساس الترجمة، فالترجمة مأخوذة عن مصدر بعد عملية (أو عدة عمليات) طبقت عليه. وبما أن كل العمليات التي تطبق على أي موضوع يمكن أن تؤدي إلى حدوث تغييرات فيه، فإن مقارنة الترجمة مع الأصل تتطلب أيضا الوقوف على التغيرات التي تظهر في الموضوع المحدد في مقابل الموضوع الأدبي، إلى جانب الإشارة إلى الأسس التي لم تتغير. والإشارة أيضا إلى العمليات التي طبقت وإلى المداخل والتطبيقات المعاملة فيها.

وبما أن الترجمة والمصدر كأي تعبير في اللغة هي موضوعات مركبة، فإنه يمكن مقارنتها من عدة زوايا. وبالتالي فإن نظرية لغوية، أو نظرية الترجمة (أو نظرية لغوية للترجمة) هي وحدها القادرة على توجيه اختيار موضوعات جوهرية من هاتين الزاويتين، ولتقدم لنا أيضا المفهوم الوسيط للوحدات المقارنة.



## مقارنة النصوص

لنستعرض مقارنة النصوص من عدة مقادير لغوية. ولذلك فإن كل ما ذكرناه هنا ينطبق عليها. ولكن حينما يكون الهدف هو التركيز على المقارنة كعملية نصية، أي أن نضع في الاعتبار أيضا التنظيم النصي لهما ونضعه

في البؤرة هنا يجب أن نشعر الأمور من طريق تحليل النص كنص. وبالتالي فإن المقارنة النصية تتطلب الاعتماد على نظرية النص. وهذه الجزئية بالذات هي التي تتيح للمترجم مساحة واسعة من الحركة يستطيع من خلالها إظهار قدرته على الإبداع المجدد للنص.

وهناك العديد من طرق مقارنة النصوص تعتمد على المقارنة متعددة الزوايا، مروراً بدرجات وأنواع مختلفة من المقارنة متعددة الزوايا وانتهاء بالمقارنة النصية، وهي المقارنة الكاملة من منظور نظرية النص. وبطبيعة الحال، فإن أي مقارنة متعددة الزوايا ستكون مركبة، أي مقارنة أحادية الزاوية أيا كانت. وبالضرورة سيكون فيها الثابت (النص المترجم) أكثر تركيبياً. ولكن تركيبها المتوقع ليس نتيجة هي ذاتها، تتربط على حقيقة أن المقارنة تشمل أيضا أبعاداً أكثر من عددها، ذلك لأن المقارنة متعددة الزوايا الحقيقية لا تعتمد على تواصل الزوايا. بل على توازنها، أي أن اختلاف عدد الزوايا التي نعلق فيها المقارنة يجب أن يضع في الاعتبار أيضا العلاقات الموجودة بينها، وهيكلها في التخصص محل الدراسة وصورة تنظيمها وما إلى ذلك.

وإذا كنا قد قلنا من قبل بإمكان صياغة نظرية عامة للنص للتعامل مع الطوائف الأساسية في كل نص حيث هو نص. فإنه يمكن في إطار هذه النظرية أن نبين أو نعيض بالفارق بين النص كما هو نص والنص المؤلف (أي النص الذي خضع لعملية الترجمة). وليس هناك ما يدعونا إلى افتراض أن النص الأدبي يشكل شذوذاً بالنسبة لهذا الإمكان.

ونظراً لأن النص الأدبي مثله مثل النص المترجم، فكلنا أولاً وقبل كل شيء على أساس شفرة نصية، أدبية، فإنه يمكن أن تقارن أيضاً النص الأصلي مقارنة أحادية الزاوية أو متعددة الزوايا. هذا إضافة إلى أن المقارنات هي أيضاً الأكثر شيوعاً هي النظرية النقدية، بل حتى هي النظرية البحثية، ولكن هي ضوء ما ذكر من قبل، فمن الواضح أن هذه المقارنات يمكن أن تصيح بسهولة الشيء الجوهرية هي الموضوع المقارنة، ولذلك فإنه يجب المطالبة بأن تكون هي أيضاً، إذا تعدت أساساً، قائمة على نظرية النص، ولا بد من تحليل النص وفقاً لهذه النظرية.

وهنا يمكن أن نضع الشروط التالية لتحقيق مقارنة النص المترجم مع النص المصدر ووحدة المقارنة:

1- لابد أن نقترح في الأساس أن النص المترجم متكافئ مع النص المصدر بصورة معينة ودرجة معينة.

2- هذا التكافؤ ليس عكسياً في جوهره لأننا نحتاج، ويجب أن نعتمد على نص أصلي.

3- يجب أن تكون المقارنة ذاتية، جوهرية في النص الأصلي ككل النص.

4- يجب أن يتراعى مطلب الفهم من جميع الزوايا، والطبع فإن الثابت، الذي يلي هذه المطالب بالصورة التصوي هو الترجمة المناسبة، والتكافؤات التصوي في المجال النصي. ويستلزم ذلك أن تكون وحدة المقارنة والنظرية الكاملة هي أساس نظرية المقارنة «نظرية نصية».

وقبل أن نصنف مراحل للمقارنة ذاتها من خلال الاستعانة بمفاهيم الترجمة المناسبة والتكافؤية، علينا أن نستوضح أولاً بصورة أكثر دقة، وضع الترجمة المناسبة ككاتب (أو كمنهزم وسيط) لمقارنة نص مترجم مع نص مصدر. وكيف يمكن التوصل إليه وصياغته، وما العلاقة بين هذه البنية والترجمة المناسبة؟ ويمكن مبدئياً أن نضع الترجمة المناسبة التي تعتمد على التحليل النصي (للتكافؤ) للنص المصدر بواسطة من أربع لغات مختلفة: لغة مصدر - لغة ترجمة - لغة طبيعية - (لغة طبيعية ثانية). ليست لغة مصدر ولا لغة ترجمة (ولغة مختلفة). لكن وضع نظرية النص الأدبي، وعادة نظرية النص بصورة عامة، ووضع علم اللغة بدرجة كبيرة لا يمكن أن يضع في أيدينا مثل هذه اللغة المخلقة. وبالتالي فإنه يجب أن نستقط اعتبار اللغة المخلقة من حساباتها. على الأقل حتى الآن، ونكتفي بالبحث في الاحتمال الثالث وهو «اللغة الطبيعية».

لكن هذا الاحتمال الثالث يتم استيعاده بسهولة نسبية. وهي هذه المرة اعتماداً على اعتبارات ترجع إلى جوهر الترجمة ذاتها (ونظرية الترجمة)، ووصف النص المصدر بأنه لغة طبيعية، ليست لغة

## الترجمة الأدبية بين حدود النص وحرية الإبداع

مصدر ولا حتى لغة ترجمة، يضع المزيد من العرافيل أمام المترجمة، وذلك بحكم حقيقة أنه تتدخل فيها ثلاث لغات، ولذلك تضاعف مشاهد حتمية للترجمة، بينها أولاً عمليات الترجمة المتعقبة في الانتقال من نص مصدر ووضعه في لغة مصدر، ثم عمليات ترجمة أخرى بين الوصف بلغة طبيعية ونص مترجم في لغة الترجمة، ولقد هذا بالضرورة عدة عمليات، بل يوجد هنا حتمية ذاتية لرفض هذه الطريقة لأشهرات كثيرة جداً، إلى جانب عدم وجود معرفة مباشرة بتوعية هذه التفسيرات واتجاهها ودرجاتها.

وإذا شئنا أن ندرس ونصف درجة تكافؤ هذه الترجمات يكون علينا، إذا بقينا على هذا الأسلوب أن نستخدم وساطة لغات طبيعية أخرى، لغة طبيعية 1 ولغة طبيعية 2 ولغة طبيعية 3 إلى ما لا نهاية (أو حتى لا ينتهي لدينا لغات أخرى لم نستعملها).

وهناك وضع محتمل آخر للصياغة في لغة الترجمة، وهو خطورة التعرض لإغراء نص مصدر، أي وصف تحليل النص بظاههم مأخوذة من داخله فعلاً، أو عدم فهم ما بين اللغة المستقلة من داخله واللغة المستخدمة في الوصف، أو خلط لغة الاستعارة - والاستعارة الموقوفة¹.

وهنا نجد أننا قد وقفنا على إمكان مقارنة النصوص الأدبية، بما فيها النص المترجم والنص المصدر من عدة زوايا، كما فرقنا بين المقارنة الأحادية الزاوية والمقارنة متعددة الزوايا والمقارنة الكاملة والمقارنة المعيارية النصية، التي قد التحيل من أصية أدبية لمترجم ونص أصلي، ثم التعرف عليها هناك مع المقارنة الكاملة (أو متعددة الزوايا المتكثفة والشفرة كاملاً) وتم قبولها في النهاية كوسيلة مقارنة مناسبة لأحليها واستخدمت كأساس لتعريفات الثابت ووحد القياس.

ومع هذا، ونظراً للقيود التي سبقت الإشارة إليها، وحتى يتمكن أن نذكر في المقارنة قدر الإمكان يجب ألا نفترض أنه يمكننا تنفيذ المقارنة الكاملة بصورة كاملة، أي أن نعقد مقارنة كاملة لكل معيار نصي على حدة في كل ما يتعلق بكل جزئياته. لكن هذا ممكن في نصوص قصيرة جداً (كذلك التي يكون نظام العلاقات فيها بسيطاً، ولذلك فإن الوسائل البينة فيها تشترك في عدد من العلاقات وأنها وظيفت محددة).

وبالتالي ليس أمام الباحث سوى مقارنة أجزاء من نصوص، لكن السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: أي هذه الأجزاء نختارها بحيث تكون خاضعة لمبادئ النص العملية؟ وتكون في الوقت نفسه معقدة ونموذجية لطبيعة النص المترجم والنص الأصلي معاً.

توجد طريقتان يمكن أن تكمل كل منهما الأخرى، ونعوض بدرجة كبيرة أوجه القصور في كل منهما:

## 1- إغلاق أجزاء نصية.

أي اختيار أجزاء من داخل نصوص، تكون لها أهمية وجوهية وفقاً لمبادئ نصية، وإغلاقها من أجل التحليل والمقارنة، بمعنى أن نعددها لهذه الغاية، كأنها نصوص كاملة في حد ذاتها، إضافة إلى

التصنيف الدائم اعتماداً على مكانتها في بنية النص الكامل. لكن لا يوجد في ذلك أي اختلاف مبدئي بين التصنيف الدائم الذي تجريبه أيضاً في النص الكامل اعتماداً على مكانته في البنية أو النص التي ينتمي إليها.

2- اختيار وحدات نصية للتشثيل من أماكن مختلفة في نص كامل، وبخاصة إذا كانت محاور واضحة.

وحتى تتم المقارنة وفقاً لهذا لا بد أن نحلل أولاً النص المترجم تحليلاً كاملاً ونكشف عن العلاقات الموجودة داخله. ثم نحدد النقطة النصية التي سنتفلق. مع العلم بأن النص المترجم ليس مجرد نص، إنما هو أيضاً نص أدبي.

لكن مبررنا في تحليل نص مترجم تحليلاً نصياً لم يحل المشكلة الصعبة وهي: الوحدات النصية في نص مترجم، والتي نحدد وفقاً لوضعها في نص الترجمة فقط، دون اختيار للعلاقة الموجودة بين نص الترجمة والنص المصدر. أثناء تحليل نص مترجم. وليس بالضرورة أن يكون هناك قسم مشترك، لكن هذا لا يمنع بالطبع من اشتراكها. وإذا لم توجد طريقة للافهم هذا التماس في وحدات النص المترجم، أو تصنيفها تكون هذه النجوع وسيلة مقارنة بين النص المترجم والنص المصدر كخصوص أدبية. وهي التي تقومنا إلى التوقف على إبداع المترجم من عذمة ودرية هذا الإبداع.

ولا يمكننا في هذه المرحلة إلا الإشارة إلى حل متجهي نتج لنا على الأقل، إجراء المقارنة، وإن كان ذلك يتم دون حل للمشكلة البنيوية (حيث توجد أيضاً نقاط تقاطع جميع النصوص بخلاف كونه حلاً لها لا يدخل كأساس كامل في النظرية، وهو صيف منهجي يشتم بالازدواجية وعدم ادخال الجهد).

1- المقارنة النصية بين وحدات نصية متقاربة من نص مترجم

الفرضية الأساسية التي يركن إليها هذا الحل هي أنه في ترجمة النص الأدبي الذي ينتج نصاً أدبياً، يوجد تفكيك حتمي للعلاقات النصية وتركيب حتمي أيضاً لعلاقات نصية أخرى. ونظراً لوجود عنصر التكافؤ كأساس للترجمة، فإن هناك أيضاً علاقة ما بين العلاقات النصية في النص المصدر (وهي ما تم تفكيكه) والعلاقات النصية في النص المترجم (وهي ما تم تركيبه).

ويمكن أن تكون العلاقة بين هذه العلاقات واحداً مما يلي:

1- علاقة تماثل ( $x = x$ ) من خلال الإشعاع.

2- علاقة معاكسة وإفاء ( $x = x$ ).

3- علاقة تبادلية ( $x = y$ ).

4- علاقة إضافة ( $x = y$ ).

ولا يمكن تحديد العلاقة الموجودة بالفعل دون تحديد مسبق للعلاقات النصية داخل النص المترجم والنص المصدر معاً. ومن ناحية أخرى لا يمكن أن نحصل على نتيجة كاملة من دون دراسة وتفحص هذه العلاقات في كل نص. وهذا دائماً تقيد في ماهية وجود الفوية.



## الترجمة الأدبية بين جهود النقد ودرية الإبداع

ويمكن وفقاً لهذا المنهج مقارنة الوحدات المستخرجة من داخل النص، لكن يجب أن تحدد هذه الوحدات وتختار وفقاً لوضعها داخل النص، بحيث لا تكون عرضية بالتسوية له.

كما أنها بحكم كونها أجزاء نصية لا يكون لها هوية، أساسية أو حتى وظيفة لغوية ثابتة. وبمعنى آخر لا تقارن كلمات مقابل كلمات أو كلمات لكونها كلمات، ولا نماذج تعبيرية مع نماذج تعبيرية، بحكم كونها نماذج تعبيرية، ولا تقارن استعارات موضوعة سلفاً في اعتبار الاستعارات وما شابه ذلك، بل تتم أي مقارنة خضوعها لوضعها داخل الوحدة النصية هي الوحدات. وتكون هويتها الأساسية هامشية، بل حتى عرضية.

### بعض النماذج التطبيقية:

سنحاول فيما يلي تطبيق ما سبق على بعض النماذج من الترجمات العربية عن الأدب المصري، وقد رأينا فيها تنوع أنماط المترجمين، بحيث لا تكون العينة كلها من مدرسة واحد. فبعض النماذج ترجمة مصيرية

والأخرى ترجمة فلسطينية.

أضف إلى ذلك أننا قسمنا كل منهما إلى مدارس وتقليد. فالمدرسة المصرية قسمت إلى فرعين، المترجم المصري المقيم في مصر ولم يغادرها، والمصري المهاجر. كذلك الفلسطينية قسمت إلى قسمين فلسطينيو الشتات وفلسطينيو الداخل. حيث يقسم أبناء كل منهما بالفروع تحت تأثير مدارس متباينة في الترجمة. ولابد هنا من إنبات التفكير بأن ما نعمله هنا ليس التحليل للنماذج، وإنما هو في المقام الأول دراسة لأساليب وأنماط الترجمة حتى يمكن الوقوف على حالة ودرجة الإبداع في الترجمة. وسنستعمل ذلك من خلال ما أشرنا إليه من قبل وهو إخراج أجزاء من الترجمة وتطبيق النظرية عليها.

المترجم المصري المقيم، لناخذ هذه الفترة من ترجمة قصة «رمادية طائشة» لإسحق أوريان، ونقلها لنحاول تطبيق نظرية التكامل الترجمي عليها ومدى ما تنبئه هذه النظرية من إمكانات أمام المترجم لكي يدرج النص.

الأصل المصري: الشمس كانت ضعيفة، جميلة ولطيفة سحب الغروب امتدت كالزعر للثقل بها الشمس الواهلة والجميلة. إبراهيم عبدالحسن جاسوني جلس صامتا وقد تقاضت عيناه في فضاء العالم، قيس من بهاء اليوم الغارب غسل وجهه من الضارة. وبهذا في جلسته صامتا، بدا لي كأنه جلس هنا منذ الأزل، شيء من الأشياء وتلون من الألوان في هذا الجسم الغارب. مهم ما فقه بي، أه، لا، لا يفكر في إذا كان يفكر بالثرة فإنه من المؤكد يفكر في «غزاله» الصغير، التي تنتظره، هو وحده دون شباب العالم. وعن غير قصد عشت أنت هذه الحالة العنوية وبدأت تفكر في غزالك، تلك الفتاة التي اعتقدت أنها لك وحده، إلى أن تزوجت من آخر، لأنه لم يكن لديك ما تمدها به، لا مال، لا مسكن، لا مهنة محترمة. وهكذا فانت عامل بسيط، لم يخرج والدك أبداً عن حدود جحر الأرتاب والحظيرة المجاورة للبيت في الحي، ولم يورثوك شيئاً سوى هيئة

إنسان. وانت تنظر إلى إبراهيم وهو غارق في حلمه الجميل ولهز له رأسك في قلبك وتفكر: إبراهيم، إبراهيم، «ماقيش شهر ماقيش بنت». وهكذا الحال في العالم وهذا نهجه. وانت تبدأ تحارب عليه وتفكر في أنه في الحقيقة ملكك. ومع ذلك فقيم الاختلاف من الواضح أنك تفكر وتثور. وهو يوافق ويخضع ويؤمن بأن كل شيء من عند الله. لو أنهم أوقفوه على قدميه، ورفعوا رأسه، وقوموا ظهره وربوا له على كتفه وقالوا له «يا رفيق»، لماذا يفكر هو أيضا. وهذا يعني أن القدرة على التفكير أيضا هي ليست سوى نتيجة لتكون الإنسان حرا في عالمه. أين الحرية في عالم إبراهيم عبد الحسن جاسوني؟ وما هو عندما مقتلع من مكان أبائهم. أين مكانه تحت الشمص؟ وفجأة يتضح لك أن هناك أيضا شيئا ما يفوق بينك وبينه. لك أمل. فطلبا أنك فابع على أرضك هانت تقضي أمك. فما هو أمك؟

هكذا كنت أفكر وكنت أشفق على أسيري وبدأت أفكر في أن أتركه لحال سبيله وأمضي. أمضت النظر في وجهه ورأيت عينيه الضمطتين. وإذا بهما أكبر أكثر. أكبر من العائد. ومازالتا تكبران. صرخت وتحمست وجهه. بدا وجهه يزداد سوادا. برز فيه ابتهاج ليعاني وكانت عيناه الواسعتان ترتعدان من الرعب والكراهية كما هابتهما في المغارة تسمرت نظراته كأنه لأن تتحرك يني وبين نقطة ما عن يميني. نظرت إلى اليمين. هناك كان السلاح وحيدك. وبسرعة البرق، قلب إبراهيم من مكانه.

أفعل شموالك هو لا يمكنه أن يفكر في هذا الأمر. «يا غبي» علا علي بصوته الصراخ. لا تفعل! ابتسمت وواصلت إبراهيم تمشي في الشجرة الجذبية وسقط. وانقضته. أمسكت «المودي» واستدريت لكي أفعل شيئا ما للمربي القدر وحيدك رأيت طرف الذيل وهو يتلوى ويخضع داخل الأرض. كان ذئب حية.

إبراهيم قام وأوضح لي أن هذه كانت أفضى بل رسم لي طريقها المتعرج على الصنطرة التي جلست عليها ورأيت بعيني خط آثارها حتى مكان اختفائها في الأرض. هو أشار إلى مكان وأوضح أن هناك كان جرن مغطى بالقش وأرض وأن التعابين كانت تجد فيه ملجأ من حرارة السيف. وهو عرض علي فورا أن أحضر ويكشف عن الجرن. قلت له «مكره» أي غدا. هو كثر كلمة «مكره» حار جدا وضمت. وأصلنا طريقنا نحو المخيم. كنا بدأنا نقارب من المخيم وكان يمكن سماع أصوات معروفة عن بعد. أيضا إبراهيم سمع الأصوات وصرخ. بعد ذلك رأى المخيم ونظر إلي. نظر إلي وأني ممسك الخيام. نظر إليه وعاد لينظر إلي. هذه المرة كرجل ينظر إلى من أحسن إليه. هو خائف وحيدنا وقفنا أمام رجال موسيك. التفتق بي إبراهيم وتوسل بصوته ويعينيه ويديه ألا أسلمه. معي سيبقي وأو حتى ذبحته. آنذاك ططر على باقي أنه أيضا يوجد له أمك وأن هذا الأمل هو مكانه تحت الشمص⁽¹³⁾.

ولتر كيف تعامل المترجم مع هذه القصة التي نعدنا هنا أن نوزعها كما هي في سياقها العربي دون أي إضافات أو أي تعديل في نية الجملة حتى تتواءم مع سياق الجملة العربية - وهو أمر عادي

## الترجمة الأدبية بين جهود النقد ودرية الإبداع

وبدهي في الترجمة ويدونه لا وجود للترجمة كما أسلفنا القول - لنكنا تركناها كما هي لنقف على مدى تفاعل المترجم مع الجملة وهو يحاول إبداعها من جديد في اللغة الهدف.

وكانت الشمس في هذه اللحظات حانية وجميلة وكانت أشعتها تبعث جوا من الطمأنينة، وكانت سحب الغيب تبدو وكأنها تفتح ذراعيها لاستقبال أشعتها. أما إبراهيم عبدالحسن جاموني فقد فبح صامتا في مكانه، وكانت عيناه تحدقان في الهواء، وقد أزال ما تبقى من ضوء علامات المذاجة التي كانت تكسو وجهه، وخيل إلي في تلك اللحظات أنه يجلس في هذا المكان منذ قديم الأزل، وأحسست أنه جزء من كل مفردات المكان. كم أود أن أعرف كيف ينظر إلي؟ إن له لا يفكر في.... ولكنه إذا كان يفكر حقا فإن كل ما يشغل باله لا يتعدى حدود تلك القناة التي يصور أنها تنظره من بين كل الشباب في هذا الكون، وسيظل يتصور أن فتاته هي له فقط، وهذا حتى تزوج شخصا آخر... سنزوجه لأنه ليس لك أي شيء، يوهز لها الإحساس بالأمان، لا المال ولا الشقة، ولا المهنة، كما أنك إنسان بسيط فلم يترك لك الوالدان أي شيء من هذه الدنيا سوى صورتك البشرية، وكما يبدو ففقد كان إبراهيم مستغرقا في حلمه الوردي، وكلم تعلبت أن أخبره صراحة: ما هيئ مهر ما هيئ بنت.

وكما يبدو فقد بدأت في الإشفاق عليه وأحسست أنه غيبي. ولكن أي شيء يفوق بيننا؟ إن هذا الشيء كامن في تلك تفكير وتصور، وفي أنه يعلم بكل شيء ويخضع ويؤمن بأن كل شيء من عند الله، وأنصو أن كان سيقدم على التفكير لو كانوا شجعوه على الوقوف، ورسوا على كفافه، وقالوا له يا رفيق، ويمكنني القول، إن القدرة على التفكير المستعصى نتيجة حوية الإنسان هي علة. ليست هناك حوية في عالم إبراهيم عبدالحسن جاموني؟

وكيف سيكون نغده؟ سيكون مثلهما من أرض أجدادهم، وابن سيكون مكانه تحت الشمس؟ وفجأة تراءى لي فرق بيني وبينه، وأقصد به الأمل فلما كنت موجودا على أرضك فهناك أمل لربما. ولكن ما أمل؟ هكذا كانت نفسي تحدثني، وكنت أشفق حقا على الأسير بل وكنت أفكر حقا في إطلاق سراحه، وحينما نظرت إليه وجدت عينيه مستعصين للغاية ويشكل غير عادي، فأسرعت إليه أحسست وجهه ووجدته بالغ الأحمرار. وكانت عيناه الواسعتان ترتعدان من الخوف والكراهية مما ذكرني باللحظة نفسها التي التفتت فيها به في الغلابة. وكانت عيناه اللتان بسرعة بيني وبين شيء ما عن يميني، وحينما نظرت صوب هذه الجهة وجدت سلاحا.

وبينما كنت مستمرا في تقديم تقريرتي هذا إلى صموئيل، فقد انقلص صموئيل كاتلا، وفنزل إبراهيم من مكانه، يجب أن نملك السلاح، ولكنني هدأت من روعه وقلت له -لا تعمل- فقد نعرض إبراهيم في شجرة الجوز وسقط على الأرض، وأمسكت بدهي الرشاش وسرنا حتى الممسك، وحينما اقتربنا للغاية من الممسك وسمعت أصوات الرمال التي أعرفها جيدا ارتسمت علامات الرعب على وجه إبراهيم ونظر إلي كثيرا، وكان متخوفا للغاية، وحينما وقفنا أمام رفاق موسيك فقد اقرب مني إبراهيم متوسلا بصوته وعينه ويديه ألا أسلمه، وكان مستعدا أن يلقى معي حتى لو كنت

سأدعيه. ولا أدري لماذا فكرت ثانية في مسألة الأمل الذي يراوده، وهذا أدركت أن كل أمل لا يتحمل في أن يكون له مكان تحت الشمس¹.

لقد تم إغلاق هذه الفتحة دون غيرها في القصة لأنه يتوافق فيها شروط الإغلاق كافة، فهي نموذجية لما تحويه من صور أدبية، إضافة إلى رئيسيتها في الحدث الدرامي ومن دونها يمكن أن يظل السياق في الحدث الروائي، إضافة إلى أنها، كما نعتقد، الحبكة الرئيسية في القصة والتي تحمل كل أفكار الكاتب، وما يريد التعبير عنه في القصة، وبالتالي فإن أي تعامل معها يجب أن يتم بحذر شديد، لأنه سهل جدا - إذا حدث أي خطأ - انتفاء شرط الترجمة عنها. وسوف نحاول التعرف على منهج المترجم في هذه الفتحة المظلمة.

أولا: التكافؤ الشكلي الكتابي.

1- عدد الجمل في النص المصدر خمس وخمسون جملة منها ثلاث جمل من كلمة واحدة. وجاء بعدها هي النص المترجم ثلاث عشرة جملة فقط، وبالتالي يمكن القول أنه لا يوجد هنا تكافؤ شكلي بين النص المصدر والنص المترجم. وقد يكون هذا في مصلحة الترجمة وضدها في الوقت نفسه، فإذا كان المترجم قد أتى كل هذه الجمل وحاولها إلى ثلاث عشرة فقط بما يقدم الصيانة في النص المترجم، لأمكن القول هنا أننا أمام محاولة لإعادة اكتشاف النص وإبداعه من جديد دون التقيد بالشكل في النص المصدر، أما إذا كان المقام هنا قد قلص الصورة الأنثوية أو اختصرها وشوهها، فربما تكون في هذه الحالة أصل تداخل من جانب المترجم بخبر بالسياق الأدبي للنص المترجم وبالتالي يضعف الترجمة، بل وحتى يمكن أن يخرج بها من إطار الترجمة برمها. ونجد هنا أيضا أن النص المصدر مكون من أربع فقرات رئيسية، وتحولت في النص المترجم إلى خمس فقرات، علما بأننا هنا لسنا فقط أمام إضافة فقرة إلى النص المصدر، بل نحن أمام محاولة واضحة لإعادة هيكلة النص حيث إن التقسيم في النص المترجم لا يتسق مع التقسيم الوارد في النص المصدر، كما ملأنا لاحقا. وهذا يعني أيضا أن المترجم لم يلتزم الشكل في النص المصدر، وقد يكون هذا أيضا في مصلحة الترجمة وقد يكون ضدها في الوقت نفسه. لا نريد أن نطيل الوقوف عند التكافؤ الشكلي من عدمه، لكن نذكر الإشارة هنا فقط إلى أن المترجم لم يلتزم في هذا النص المقل بعلامات الترقيم الواردة في النص المصدر ولا حتى بأصالتها، على الرغم من أهمية هذه العلامات في الترجمة وهي فهم الدور الذي يمكن أن تلعبه في السياق، حيث يمكن أحيانا أن نحل محل الألفاظ.

وإذا انتقلنا إلى التكافؤ الشكلي اللغوي سنجد ما يلي:

1- تكرار فعل التكبوتة في الجملة الأولى في النص المترجم.

2- بدء الجملة الثانية بكلمة أما، مما يعني الربط بين ما سبق على الرغم من أن البنية اللغوية في النص المصدر والنص المترجم لا تقيد ذلك.

## الترجمة الأدبية بين جهود النص ونسبة الإبداع

٢- تكرر استخدام أداة الربط «و» في مواضع غير موجودة في النص المصدر، مما يعني أنه لا وجود للتكافؤ هنا، لأنها قد تكون من السمات الأسلوبية الخاصة بالترجم.

٤- تحويل الفعل من الزمن الماضي إلى المستقبل في بعض المواضع مما يعني عدم التزام المترجم بالتكافؤ. وقد يحسب هذا له لا عليه.

ويمكن أن نخرج من هذا أن التكافؤ الشكلي في هذا النص النحلي لا وجود له أو أنه موجود لكن بدرجة دنيا، مما قد يعني هنا أن المترجم لم يحاول الالتزام بالتكافؤ الشكلي والتكافؤ الشكلي اللغوي ولا حتى الوظيفي اللغوي في محاولة منه لإضفاء دالة وفهمه الخاص على النص، لكن هذا وحده لا يكفي للوقوف على مدى الإبداع في النص المترجم ما لم نحاول الوقوف أولاً على درجة التكافؤ الوظيفي، وهي الأهم في حالة الإبداع التجديد للنص المصدر في صورة نص مترجم، ونحن من جانبنا نرى أن هذا الإبداع، إن وجد، لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال التكافؤ في رسم ما يمكن أن نسميه رسم الصورة الأدبية في النص المصدر.

## ١- الإضافة

تتكون الجملة الأولى في النص المصدر من خمس كلمات تحولت في النص المترجم إلى اثني عشرة كلمة، وبالتالي فإن هناك إضافة من جانب المترجم، وهي ما يمكن أن نسميه هنا رسم الصورة، وهي أمر نرى أنه ضروري في الترجمة الأدبية ونعني بقولنا إلى حقل الإبداع وإظهار قدرة المترجم على إبداع النص لكن ليست كل إضافة إبداعاً لأنها يمكن أن تؤدي أيضاً إلى نتيجة عكسية.

ففي الجملة التي أعادنا نجد أن الصورة في النص المصدر على النحو التالي «الشمس كانت ضعيفة وجعيلة ولطيفة، لو ظلت هذه الصورة كما هي إلى اللغة العربية لوجدنا بها ضعفاً في الرسم، لذا فقد نجح المترجم في محاولته لتجاوز الصورة الأصلية وإعادة رسمها من جديد بقوله: كانت الشمس في هذه اللحظات حاتية وجعيلة وكانت أشعتها تبعث جواً من الطمأنينة، هذا في حدود تصويره هو لإمكان رسم الصورة من خلال الإضافة إلى الصورة الأصلية في النص المصدر.

لكن يبقى السؤال مطروحاً، ما حدود الإبداع هنا، وهل نجح المترجم فعلاً في تقديم أفضل صورة إبداعية يمكن أن تدرج في البنية الأدبية للنص المترجم واللغة الهدفية هو أننا حاولنا الالتزام بدرجة ما من التكافؤ الشكلي والنصي مما من خلال إعادة رسم الصورة بدرجة التكافؤ نفسها مع النص المصدر، أي البعد إلى حد ما بما يسمى خيانة النص لتجانب الترجمة على النحو التالي: بدت الشمس حاتية وهي قمة بهاها. خمس كلمات في مقابل خمس كلمات في النص الأصلي، وإن كانت الصورة هنا أكثر ساداً منها في النص الأصلي. فقد تمت الاستعاضة بالبهاء عن ضعف الشمس وجمالها في النص المصدر وعن «جمالها» وأشعتها» التي لعبت على الطمأنينة في النص المترجم.

٦- في النص المصدر: سحب الغروب امتدت كأنه لتلتفت بها الشمس الواحدة الجميلة. في النص المترجم: وكانت سحب الغروب تبدو وكأنها تفتح ذراعها لاستقبال أشعتها.

تلاحظ هنا أن المترجم وهو في محاولة الإبداع الجديد قد استبدل الشمس الواقعة بأشعة الشمس وباتت الأتربة مفتوحة لاستقبال أشعة الشمس بدلا من الشمس ذاتها. وقد تكون هذه رؤية خاصة به وهما شطحيهما للصورة الأدبية كما جاءت في النص المصدر. لئلا نرى أنه كل من الأفضل أن نرسم الصورة هكذا لتكون أكثر تعبيراً عن المشهد: «ويستطت سحب الغروب ذوايعها لتحتضن بهما هذه الشمس اللعينة الجميلة». ففي هذه الترجمة يتم الربط بين رحلة الشمس عبر النهار ولحظة الغروب وقد نال منها الإتهامات عبر رحلتها الطويلة. وهي صورة لم يستطع التعبير «واحدة وجميلة» أن يوضحها على الرغم من أن هذا هو ما أراد فعلا الكاتب في النص المصدر. وهنا يمكن القول إن هذه الترجمة استوعبت في داخلها النص المصدر وأحداث التعامل معه من الداخل. بل إنها استطاعت أن تتجاوز حدود الصورة المرسومة في النص المصدر دونما إخلال بالمحتوى السياقي العام للنص.

2- النص للمصدر: وبهذا، وفي جلسته صامتاً، بدا لي كأنه هذا منذ الأزل. شيء من الأشياء، ولون من الألوان في هذا الجسم الغريب.

نص الترجمة: «ولعل لي في تلك اللحظات أنه يجلس في هذا المكان منذ قديم الأزل. وأحسست أنه جزء من كل مقدرات المكان».

ولو أننا قرأنا النص المصدر قراءة نقدية - وهذا جزء مهم قبل الشروع في الترجمة - لوجدنا أن الكاتب يحاول أن يثير الإنسان ويحوّله إلى جزء من الطبيعة. ولقد استثمرت الترجمة ذلك. فعبّرت عنه بقولها «أحسست أنه جزء من كل مقدرات المكان». وهي صياغة في حد بعيد بعد أن نجحت في استقراء المعنى الضمني في النص المصدر. ولم تتعامل معه من حيث الشكل فقط. وبما أننا هنا أمام محاولة للإبداع في الترجمة، فلابد من طرح هذا السؤال: إلى أي مدى نجح المترجم في الإبداع أو ما درجة الإبداع هنا؟ خاصة أنه لجأ إلى الحذف وتضييق إطار الصورة. ونحن نرى أنه لو رسم الصورة على النحو التالي لكنت أكثر تعبيراً «فصار لونا من ألوان هذا المشهد الجميل ساعة الغسق». وإن كان هذا لا ينقص شيئاً من المحاولة الناجحة التي قام بها المترجم لإعادة إبداع النص في النص المترجم.

3- النص للمصدر: إذا كان يفكر بالثورة فإنه من المؤكد يفكر في «غزائه» الصغير التي تنتظره. هو وحده دون شباب العالم.

النص المترجم: ... ولكنه إذا كان يفكر حقاً فإن كل ما يشغل باله لا يتعدى حدود تلك الفضاة التي يتصور أنها تنتظره من بين كل الشباب في هذا الكون.

نجد هنا أن المترجم وضع ثلاث نقاط قبل الترجمة. ومن المعروف في التقاليد الأدبية أن النقاط الثلاث التي تسبق الجملة تدل على الحذف وعلى أن هناك كلمات تم حذفها لأن ما سيأتي يعبر عنها وبالتالي ما من داع للتكرار. وهذه خاصية أدبية. ومع ذلك فإن المترجم لم يحذف شيئاً كما نلاحظ. لكن الحذف جاء بعد النقاط الثلاث أو نقل أنه استبدال أكثر منه حذفاً. حيث تم استبدال «الغزال» الصغير، بكلمة هناك. وهنا نرى الصورة في النص المصدر أكثر تعبيراً منها في النص المترجم. مما يعني

## الترجمة الأدبية بين فهم النص وفهم الإبداع

أن المترجم أخلق هنا في إبداع النص. كما أن الصورة في النص المصدر تجعل في طياتها قدراً من التهكم من الفنى العربي الذي إذا فكر، وهذا محل شك، فإنه لن يفكر إلا في «فوائده الصغير». وجاء المترجم وحول هذا المعنى التهكمي إلى معنى تقويدي: الأمر الذي لا يعني أننا أمام ترجمة إبداعية بقدر ما نحن أمام ترجمة تقويديّة.

٥- في النص المصدر: «هكذا الحال في العالم وهذا نهجه». لم ترد هذه العبارة في الترجمة وبالتالي طبق عليها مبدأ الحذف وهذه وجهة نظر خاصة بالمترجم وينبغي علينا احترامها.

٦- النص المصدر: «صرخت وتحمست ووجهه بدأ وجهه يزداد سواداً».

النص المترجم: «طاسرعت إليه أنحنس وجهه ووجدته بالغ الاحمرار». يمكن أن نفهم من الصورة في النص المصدر أن الراوي هنا يريد أن يعبر عن الانزعاج. والصرخ هنا هو صراخ هول المفاجأة وقد يكون صراخاً معنوياً، وتخص الوجه هو أيضاً تخصص بالنظر عن بعد، علم، يرى فيه مبرراً للتغيير الذي طرأ عليه. وبالتالي فإن الترجمة الواردة في النص المترجم تعتبر ترجمة غير معقولة وأبعد ما تكون عن فهم الصورة في النص المصدر فلا ندري ما العلاقة بين تحمس الوجه والوقوف على حماره. فالتحسس هنا مرادف والحيرة لا تعكس بل تزي. وبالتالي فإن المترجم هنا أخلق في إبداع النص لا لأنه غير قادر على الإبداع وإنما لأنه لم يحسن فهم الصورة كما جاءت في النص المصدر.

٧- النص المصدر: «برز فيه أنباء تعالي وكثت عيناه الواسعتان ترتعدان من الرعب والكراهية كما قابلهما في المفارقة. تسمرت نظراته كانت تتحرك بيني وبين نقطة ما عن يعني. نظرت إلى اليمين هناك كان السلاح. وحولته وبسرعة البرق، قبل أبراهيم من مكانه».

النص المترجم: «وكانت عيناه الواسعتان ترتعدان من الخوف والكراهية مما ذكرني بالمحطة نفسها التي التقيت به في المفارقة. وكثت عيناه تتقلبان بسرعة بيني وبين شيء ما عن يعني. وحينما نظرت صوب هذه الجهة وجدت سلاحاً».

في النص المترجم تم حذف صورة العيون الثمينة التي تعكس المكر والدهاء وربما التحفز للقتل أيضاً وهذا هو ما تصوره الراوي فعلاً لكن هذه الصورة حذفت تماماً من الترجمة وحذف معها تغيير تسمرت والذي يعكس أيضاً أن الراوي يبت من هول المفاجأة، كما تحول أيضاً السلاح في النص المصدر إلى سلاح فقط بالتكبير في النص المترجم الأمر الذي لا يعكس بالرة الصورة التي أرادها الكاتب في النص المصدر وبالتالي فإن الترجمة هنا أبعد ما تكون عن الإبداع. خاصة أنه تم حذف باقي الجملة والتي نرى أنها ضرورية ولا غنى عنها أبداً في استكمال الصورة الأدبية كما جاءت في النص المصدر. وكما أراد أن يعبر عنها الكاتب. وسنلاحظ أيضاً أن المترجم لم يتعامل مع علامتي (-) (الواردين في النص المصدر، على الرغم من أن لهما دلالتهم في النص ويجب أن يعبر عن هذه الدلالة أيضاً في النص المترجم.

٨- من أول واستمرت حتى نهاية الفترة التي تليها في النص المصنوع ثم خلتها بالكامل، على الرغم من أنها جزء لا يتجزأ من بنية الحدث المرامي في الرواية ويبدو أنها لا يستقيم الحديث وبالتالي بتعدد فهمه. لذا فإن الحذف هنا غير واجب ولا معنى له، بل إنه أضرب بالسلب وبالتالي الترجمة.

المترجم المصري في الخارج. من خلال ترجمة قصة «الاستكان» لقد أثرت هذا تقديم ترجمة لمصري في المهجر، حيث يعيش في مجتمع له لغته التي تختلف كلية عن لغته الأم، والتي ترجم هذا النص إليها. إضافة إلى أن مجتمعه الجديد لابد أن يكون قد ترك تأثيره عليه في التواء الأسلوبية والجمالية للجملة، بل حتى في التنويع العام للأدب.

الأصل العبري: «رجل يهودي كان في أرض روسيا منذ عدة أجيال، وله ابنان: اسم الأكبر عوفاديا واسم الأصغر دانيال، منذ أن هاجر عوفاديا إلى إسرائيل، أعرف أنا أقص عنه كل ما الإنسان يمكن أن يقصه عن غيره. ولكن ما كان حتى يوم هجرته التقطته من الإشاعة.

وهذا ما سمعته يقولون: والد عوفاديا ابن أصل كان. ولكن في أيام شبابه طارد الريح في الحقل، رغم أن جيوه كانت مليئة بالذهب وفي بطنه علوم الحكمة السبعة، وعندما اكمل عشرين عاماً سجد إلى القطار المسافر إلى الشرق ووصل إلى القسطنطينية. وهناك مكث خمس سنوات وأكثر، اشترى لنفسه بيتاً على فضية عالية وعبر نوافذه يظهر **البحر** ومنه **مصر** الروسية تأخذ طريقها إلى الجنوب، على الرغم من أنه عمل في تجارة السفن وحلق ثروته لأن القسطنطينية في تلك الأيام مدينة مسيطرة على البحار، سيدة الممالك، ولا مكان للمطامير في هذا الشقاق أكل جيوه فيه هي املاكها.

ومع الأيام أحضر امرأة إلى دحل بيته، من بيت العائلة في إيطاليا، لتكون له مديرة. وهي امرأة شابة وصغيرة الجسم وبشرتها ندية كبشرة بنات روسيا وأكثر من ذلك. ولأنه كان رجلاً صغيراً، والثرأة امتلته بالتوايل الحريفة، كمادة الأثراك المغموسين على توايل الشرق، وطعامهم دسم ومسيك، مغلف بالوراق العلب، وقصص منه روائح المستكة، الزعفران، الكمون، الفلفل واللبان (...)».

هكذا كان حمل وولادة عوفاديا. من تزواج جارية وابن أصل ولد. بلا مظلة وزواج، هي بيت سادة الكل موجود به، ما عدا الخصال الحسنة. وعندما اكتملت لعوفاديا خمس أو ست سنوات بدأ والده يعمل الأثراك، ومن كثر الخير الذي رآه في أعماله التقطت علاقته بالثروة. ونظراً لكون مديرة بيته امرأة ليس فيها علق كاف، كرهها وعزم على العودة إلى موطنه،^(١١).

جاءت الترجمة على النحو التالي

«منذ عدة أجيال مضت، عاش رجل يهودي في روسيا، كان له ولدان، أكبرهما كان اسمه عوفاديا، أما الأصغر فكان اسمه دانيال. بمحضوري أن أقص عن عوفاديا منذ أن هاجر إلى قسطنطين، كما يقص أي إنسان حكايته غيره. لكن ما حدث حتى يوم هجرته سمعته، من خلال الإشاعات.

وهذا ما سمعته عنه. ينحدر والد عوفاديا من عائلة كريمة، لكن في أيام صباه تبع هواه رغم أن جيوه كانت عامرة بالذهب، ودرس في صباه الحكمة واللوعة الحسنة، وحين بلغ العشرين من عمره



## الترجمة الأدبية بين فنون النص وفنون الإبداع

استقل قطارا متجها إلى الشرق ووصل إلى القسطنطينية حيث استقر هناك لأكثر من خمس سنوات. اشترى لنفسه بيتا على ريوه عالية، تشرف نوافذه على القسطنطينية الذي كانت تختر عبابه سفن روسية متجهة جنوبا فاشغل هو أيضا بالتجارة مع هذه السفن فجمع ثروة هائلة. فالقسطنطينية في تلك الأيام كانت مدينة تحكم في البحار، سيدها المعاليك، ولا مجال للإطالة بهذا الصدد. فبالك يعرف ذلك في منطقنا.

مع مرور الأيام انحصر إلى بيته امرأت من عامة الشعب في انطاكية لكي تعمل مديرة لمنزله. وكانت امرأت مكتنزة الجسم. ذات بشرة صافية كبشرة الروسيات بل وأكثر بهاء. ولأنه كان شابا في مقتبل العمر. والمرأة أدخلت السرور إلى معدته بأطعمة شهية مثيلة. كما هي عادة الأثرياء الذين يتمتعون بنوايل الشرق في طهيهم، وطعامهم دسم ومقلي، ملفوف بأنوار القنب وتبعث منه روائح المستكة، والزعفران والكمون والفلفل ويظهر القيان (...).

وهكذا كانت البداية حمل ومولد. عوفانيا، فقد جاء نتيجة مباشرة جارية مع إنسان ذي جاه دون مظلة الزخاف وإبريكاته. ومن دون ثلاثة في بيت أسياه امتلأ بكل شيء سوى الأخلاق الحميدة. وعندما بلغ عوفانيا الخامسة أو السادسة من عمره بدأ والده يشعر بالخطر لدى الأثرياء ومن فيض الأرباح التي جناها من تجارته لم تعد لديه رغبة في مزيد من الثراء. ولأن مديرة منزله كانت امرأة ساذجة التفكير مثل الحياة معها، وسمح على العودة إلى مسقط رأسه.³⁷⁹

وأول ما يمكن أن نلاحظه على هذا النص أنطلق هو عدم التزام المترجم بعلامات الترقيم كما جاءت في النص، مما يعني أيضا عدم الالتزام ببنية الجملة كما جاءت في النص المصدر. فقد عهد المترجم إلى إلغاء الفاصلة مثلا خمس مرات وأضافها ثماني مرات واستبدلها بعلامات ترقيم أخرى مرتين.

ونلاحظ أيضا استخدام فعل الكهولة في صوره المتعددة في غير موضعه. حيث أضافه المترجم من عنده إلى النص ثماني مرات واستبدله من النص الأصلي أربع مرات والزام به مرتين فقط. وهذا يعني أن المترجم لم يتوهم لنا نصا من لغة مصدر وإنما ترجم ما رأى هو أنه نص يتسجم مع بيانات اللغة الهدف. فلو أنه التزم مثلا في الجملة الأولى بأصل النص المصدر لما وضع أمامنا معنى واضحا في اللغة الهدف. لكن يؤخذ عليه أنه في هذه الجملة وهو يحاول إيداعها من جديد في اللغة الهدف بعيدا عن التكافؤ الشكلي أو حتى التكافؤ القوي. سقط في بنية غريبة عن اللغة العربية (الهدف). ففي العربية كلمة «مذ» تفيد ضمنا معنى الماضي وبالتالي ما كانت هناك حاجة إلى استخدام «مضت» لأنه لا محل لها في الجملة. إضافة إلى أن الإفراط في استخدام فعل الكهولة في غير موضعه يسقط عنصر الإبداع عن جملة.

وما كان من الممكن أن يلتزم المترجم بالتكافؤ القوي. كما هو واضح من الترجمة ولا بدت الترجمة مصطا لا معنى له. لذا فقد لجأ إلى التخلص من التكافؤ القوي واتبع البنية العربية في الصياغة.

القيم إلا في بعض التواضع والتي يمكن حصرها فيما يلي:

- 1- الإفراط في استخدام فعل الكهنة.
- 2- تحريك علامات الترقيم واستبدالها في بعض الأحيان.
- 3- استبدال المصطلح العربي بمصطلح عربي.

ولو أن المترجم عمد إلى إحلال بعض التعبيرات محل تعبيرات أخرى وإزادة في النص المصدر لظهر إبداعه في الترجمة لكنه أثار الالتزام بما جاء في النص المصدر. من ذلك على سبيل المثال تعبير «مكترة الجسم» لو استخدم بدلا منه تعبير «مشوقة الطوام» لبدت الصورة أكثر تعبيراً بما قصدته الكاتب وهو إغواء الزوج. وكذلك أيضا إحلال أطيب الطعام بدلا من اللذات والخطوبة والقران بدلا من مظلة الزفاف وتبريكاته.

#### الترجم الفلسطيني من الداخل

أما إذا انتقلنا إلى المترجم الفلسطيني من الداخل - الذي يتعاضد يومياً مع استخدامات اللغة المصدر - فسوف نخلق الفطرة التالية من ترجمة الفصل العاشر من رواية دافنيد جروسمان - الزمن الأسفر¹³ وهو بعنوان برطمة الثانية. لرى كيفية تعامله مع النص. وخاصة أنه يعايش اللغة المصدر معايشة يومية.

«الوضع مثل ساحر يلوح. يستل ورقة أخرى. ويدفء بحفلة أخرى لا يعد فصلها ممكناً عن الآخرين. هذه المرة هي برطمة وبانتمل - كل مشكلة العلاقات بين عرب إسرائيل وعرب الضفة. القرية حصلت على اسمها من الوالي (القديس) الشيخ محمد. المدفون في قمة الجبل الذي فوق القرية. الشيخ محمد كان مراقباً في جيش صلاح الدين. وشارك في حروبه ضد الصليبيين. حينما كان يعود من انتصاراته في القتال كان يقفز من شدة الفرح وكانوا يقولون عنه: «يرطع الشيخ». التي تعني «الشيخ يقفز من الفرح». ... ذات صباح أصبحت القرية مشظورة. أفراد الأسر والرفاق والأقارب تمزقوا عن بعضهم. تبع القرية ظل في الجانب الإسرائيلي. والمسجد - في الأردن. كل شيء قسم إلى قسمين بقوة يد مضطمة والثقة شديدة في لا مبالاةها».

جاءت ترجمتها على النحو التالي:

«الوضع مثل ساحر يلوح. يستل ورقة أخرى ويشك حيلة إضافية لا يمكن فصلها عن بقية الحفلات - إنها برطمة هذه المرة. وفي الواقع - قضية العلاقات بين عرب إسرائيل وعرب الضفة. تقع قرية برطمة على بعد ثلاثة كيلومترات إلى الشرق من وادي عارة. هي منطقة «الثلاث الصغيرة» وهي مبنية فوق واد يسمى وادي المياه. تسكنها عائلة كبيرة. حمولة كبيرها، التي تعود جذورها المرسومة على شكل شجرة العائلة على جلد غزال - إلى القرن الثامن عشر».

حصلت القرية على اسمها من الوالي (القديس) الشيخ محمد. المدفون في قمة الجبل المحاذي للقرية. كان الشيخ محمد مراقباً في جيش صلاح الدين. وشارك في حروبه ضد الصليبيين.

## الترجمة الأدبية بين جهود النص ونية المؤلف

وعندما كان يعود من اتصالاته في القتال، كان يلفظ لشدة الفرح، وكانوا يقولون عنه جرح الشيخ، أي فلفز من الفرح. ظلت القصة موحدة حتى سنة ١٩٤٩ في ذلك العام قرر ممثلو إسرائيل والأردن الذين اجتمعوا في رومس أن يمر خط الحدود بينهما في الوادي الذي يقطع القصة. يبدو أن واضعي النقط الأخضر اعتدروا الوادي المرسوم في خرائطهم حدا طبيعيا، يحتمل أنهم لم يعرفوا ما هم فاعلون.

ذات صباح وجدت القصة نفسها مشطورية أثناء العائلة الواحدة والأصدقاء والأقارب تمزقوا بين اتجاهين. وظل نبع القصة في الجانب الإسرائيلي، أما المسجد - ففي الجانب الأردني، تمزق كل شيء بتأثير قوة جبارة وواثقة شديدة ولا مبالاة.^(١٠)

ويمكن أن نخرج من هذه الترجمة بالملاحظات التالية:

١- تماسك المترجم مع مبدأ التكافؤ الشكلي، فالتزم التزاما صارما بنية الجملة كما جاءت في لغة المصدر، فآدى ذلك إلى الإخلال بالمعنى العام في لغة الهدف، فتجسد مترجم القصة الأولى: «الوضع مثل ساحر بارح، يستل ورقة أخرى، ويشك حلقة إضافية لا يمكن فصلها عن بقية الحلقات - إنها برطمة هذه المرة، وفي الواقع - قضية العلاقات بين عرب إسرائيل وعرب الضفة».

ينضح من سياق هذه الترجمة أن المترجم التزم نفس التماسك السيكاني في النص المصدر، مما أدى إلى تقطيع الجملة وهدم فراغها المعنى السياقي فيها. هذا على مستوى الأسلوب، أما على مستوى التكافؤ الشكلي الكتابي فلم يلتزم المترجم بوضع علامات الترقيم في أماكنها كما جاءت في النص المصدر، وربما فعل ذلك خوفا من مبدأ التكافؤ، وحتى يتسق معه المعنى العام وهذا لفهمه الخاص له. أما على مستوى البناء الصوري والنحوي في لغة الترجمة ونص الترجمة فقد حاول المترجم الدخول في معنى اللغة العربية فترجم الفعل «شالف» الذي يعني في العبرية استل - نزع - سحب وبالتالي يمكن القول «شالف نيار» أما إذا ترجمناه على هذا النحو في العربية (لغة الهدف) فإن المعنى لا يستقيم، فنحن لا نقول استل ورقة وإنما نقول استل سيفها، أما بالنسبة للجملة السياقية التي أمامنا فلنأخذ قول «نزع الورقة» هذا بالإضافة إلى أن الكلمة العبرية «فلاف» لا تعني ورقة وإنما تعني قشرة، وبالتالي فإن ترجمتها تكون على النحو التالي «نزع القشرة» وليس استل ورقة. وبذا تكون الترجمة الكاملة أفضل لو جاءت على النحو التالي:

«هذا الوضع وكأنه ساحر، بارح، ينزع قشرة ويدخل حلقة أخرى لا يمكن فصلها عن باقي الحلقات - إنها برطمة هذه المرة وبالفعل - فلنأخذ تجسد كل مشكلة العلاقات بين عرب إسرائيل وعرب الضفة».

وعلا نلاحظ هنا في الترجمة الثانية أنها أدخلت عدة إضافات لتجسد لنا عدم التزام المترجم في الترجمة الأولى بالبنية اللغوية في لغة المصدر ونص المصدر وحولها إلى البنية الشاعرية في لغة الهدف. كما أنه أضاف تعريقات من واقع فهمه الخاص للقصة ليزيد من وضوح الجملة في لغة الهدف.

٢- تقع قرية برطعة على بعد ثلاثة كيلو مشرات إلى الشرق من وادي عارة في منطقة «الثلاث الصغير» وهي مبنية فوق ضفتي واد يسمى وادي اليه. تسكنها عائلة كبيرة، حمولة كنيها، التي تعود جذورها المرسومة على شكل شجرة العائلة على جلد الغزال، إلى القرن الثامن عشر.

ويمكن أن نلاحظ ما يلي على هذه القرية:

أ- محاولة المترجم الالتزام ببند الجملة العربية بالفعل، مع الالتزام في الوقت نفسه بالسباق النهائي للجملة العربية.

ب - إحلال الضمير فعل الاسم في «هي» بدلا من القرية.

ج - التزام المترجم بتكرار كلمة «حمولة» كما جاءت في الأصل العربي، مع تغييرها في المرة الثانية من عائلة إلى حمولة. (وكان من الأجدر به أن يترجمها «آل» كقولنا في العربية «آل فلان» أو بيت فلان).

د- تكرار على... على يضيف السياق العربي، وقد حدث ذلك لأن المترجم التزم اتينية العربية.

هـ - حينما حاول المترجم الصمود بالنقل إلى بداية الجملة، ليمتاشي مع بناء الجملة العربية، حدث تعاضد بين الفعل والخبر فأدخل السباق.

٢- «حصلت القرية على اسمها من الوالي (القدس) الشيخ محمد. المدفون في قمة التل المحاذي للقرية».

ARCHIVE

http://www.iraqpress.net

أ- التزم المترجم حرفية بناء الجملة في لغة المصدر ونسب المصدر.

ب - هناك فرق كبير في لغة الهدف بين كلمة «الوالي» وكلمة «الوالي» وبغض النظر عن ذلك فإننا نطرح هنا قضية ترجمة التفسير الذي قد يضعه المؤلف بين قوسين لتفسير كلمة من خارج إطار لغة المصدر، والسؤال، هل تترجم هذه الكلمة ونقي عليها في النص كما طرحها المؤلف، علما بأنها هنا مستقاة من لغة الهدف أصلا.

٣- «الشيخ محمد كان مراقبا في جيش صلاح الدين، واشترك في حروبه مع الصليبيين».

تقودنا هذه الجملة إلى طرح قضية «اللهجة الزمنية» ومكانها في لغة الترجمة. فمن المعروف أن اللهجة الزمنية هي ضرب لغوي يتصل بالبعد الزمني للمنطق أو النص الذي أصدره. كما هي الإنجليزية المعاصرة أو الإنجليزية في العصر الإلزابيثي وعصر تشوسر أو إنجليزية العصور الوسطى. وكذلك الحال أيضا في اللغة العربية فلدنا عصور لغوية. وينطبق هذا أيضا على اللغة العبرية. والسؤال هنا: هل كان يجب أن يرجع المترجم إلى لغة العصر الذي تحدث عنه الرواية ويستخدم المصطلح الذي كان شائعا آنذاك لهذه الوظيفة وهو «ناضوري» المستمدة من اللغة التركية، أم ينقلها إلى اللغة الفصحى مستخدما كلمة ناطون، أم ينقلها إلى لغة عصره كما هي الحال هنا، أم يقوم بتفسيرها بين أقواس؟

## الترجمة الأدبية بين فنون النص وفنونه الإجماع

«- كان يفضل لشدة الفرح، وكانوا يهللون عنه، يهرطع الشيخ، أي قفز من شدة الفرح،

عنا نلاحظ هنا في النص المصدر وجود فعلين مختلفين هما «هافتس» و«يليج» جاءت ترجمتهما واحدة، على الرغم من أن الفعل الأول فعل ثلاثي مجرد ومعناه قفز، أما الثاني فهو فعل مضارع ومعناه هي لغة المصدر تعدد مرات القفز. لذا يجب أن يترجم إلى لغة الهدف نقالز أو أخذ يفضل للإفادة من التكرار أيضا، وبالتالي فإن المترجم لم يعكس الصورة المرسومة في الجملة، وبالتالي كان لا بد من الإضافة هنا لأنها صارت واجبة.

«- ذات صباح وجدت القرية نفسها مشطورة، أبناء العائلة الواحدة والأسدقاء والأقارب تمزقوا بين اتجاهين. وظل نبع القرية هي الجانب الإسرائيلي، أما المسجد - فهي الجانب الأردني- تمزق كل شيء إلى نصفين بتأثير قوة جبارة وولقة، شديدة ولا مبالاة.»

نلاحظ هنا أن المترجم حاول الخروج من بنية الجملة العبرية والدخول إلى بنية العربية، فلم يلتزم الحرفية في الجملة الأولى، ولو أنه التزم الحرفية لقال «ذات صباح أصبحت القرية مشطورة» لكنه في الجملة الثانية عاد إلى بنية الجملة العبرية فلم يورد الفعل إلا قرابة نهاية الجملة. وكان من الأجدر به أن يقول «وتمزق أبناء العائلة الواحدة والأسدقاء والأقارب، أو «واخترق أبناء...» «هالالتزام هنا بترجمة الفعل «تفراق» إلى تمزق لم ينقل الصورة التي أرادها المؤلف في النص المصدر. يطبق هذا أيضا على الجملة الأخيرة، وإن كان قد جازمه التوفيق في ترجمة «زبدوا» ب«دوشوا» حيث لم ينقل الصورة بامتلاء، ولو أنه نقلها هكذا وكان هذا ترجمة شديدة التقرب إلى النص، شطوته إلى نصين لجاءت الترجمة معبرة عن الصورة واستقامت عندها ترجمة الصورة الأدبية دون الألفاظ.

وهي أكثر من موضع في ترجمة هذا النص وظل المترجم في الترجمة حينما تخلص من قيد التكافؤ الترجمي ولجأ إلى تطبيق مبدأ الحذف والإضافة والتعريب فجاءت ترجمته صائبة إلى حد كبير. فترى على سبيل المثال ترجمته للفترة التالية:

وبعد ذلك جاءت الحرب، حرب ٦٧، وأزيلت الحدود وهذان الشطران هذان المشانقان استطاعا أخيرا أن يحلفا وحدتهما، ونزلا، هذا أمام ذلك في الوادي ونظر هؤلاء إلى أولئك - وكانوا غربا.

بعد ذلك وقعت الحرب في عام ٦٧ وأزيلت الحدود، وصار بإمكان هذين الشطرين المشانقين تحقيق وحدتهما. وهبط الأهل للأفلاك ذويهم في الوادي. نظروا إلى أنفسهم عن قرب، وكانوا غرباء...»

وهي ترجمة جيدة إلى حد كبير لأن المترجم لم يلتزم مبدأ التكافؤ بين النص المصدر والترجمة، إضافة إلى تحويله بنية الجملة إلى العربية، فقد لجأ إلى تحويل الفعل «يا» بمعنى جاء إلى وقع ليتماشى مع السياق العربي، كما جمع كلمة «جول» مع أنها يمكن أن تجمع أيضا في العبرية لكنها جاءت مفردة في النص المصدر. وجاء الجمع هنا ليتسق المعنى مع السياق اللغوي في اللغة الهدف. ودمج بين هذين الشطرين هذين المشانقين في سياق لغوي واحد ليتسق سياقهما في العبرية. وإن كان

قد استبعد تعبير «سوف-سوف» ولو أنه أضافه ما أضر بالمعنى، بل كان يمكن أن يزيده جمالا و «أخيرا».. وأخيرا تمكن هذان الشطران من تحقيق وحدتهما.. وإن كان قد التزم الترجمة هي ترجمة «فيصلو إليه بثيله» (وينظروا إلى أنفسهم) بينما كان يمكن تجاوز الحرفية والتصرف في ترجمتها بما يناسب مع البنية الأدبية فيقول «وتبادلوا النظرات عن قريب».. لكن هذه على أي حال وجهة نظر المترجم والتي يمكن أن نترجمها تحت بند حرية الإبداع عند المترجم.

واللهم في هذا السياق أن المترجم استبدل شرطة التوصل بفاصلة فصارت وكانوا غرباء بلا معنى لأنه دمجها مع ما قبلها، ولو أنه فهم الدور الذي تلعبه الفاصلة هنا، لترجمتها على النحو التالي «وإذا بهم غرباء» أو «فاكتشفوا أنهم غرباء» من بعضهم البعض.

«فجاءوا وأبنا كم هم مختلفون عنا» «قال لي في زيارتي هناك رياضي كبتها، المختار الشاب للقرية الإسرائيلية، نحن عشنا منذ ١٩ عاما مع الإسرائيليين، كنا نحضرون أكثر منهم، أحراراً ومفتحين.. كل ضعبا لنا الاعتداء عليهم».

الإبداع الداخلي لديهم كان آخر، والمفاهيم - مختلفة عن مفاهيمنا - على سبيل المثال علاقتنا بالتمتع بالحرية والتقدمية، وعندهم كانت - وحتى هذا اليوم يوجد - فصل مطلق بين الأبناء والبنات، منذ من المدرسة، ومن الطماع والمساواة بين الأجناس لا نجد ما أتحدث به.. وبالإضافة إلى ذلك، شعرنا بنوع من الاحتقار من جانبهم تجاهنا.. وكانهم ظلوا مخلصين أكثر للتقاليد والدين الإسلامي، وطلوبوا انطلاقاً من التعالي، من الأجناس بأنهم أكثر حرية منا.. الترجمة: «فجاءوا اكتشفنا إلى أي حد يختلفون عنا» قال لي رياضي كبتها، المختار الشاب في القرية الإسرائيلية لدى زيارتي إياها «لقد عشنا ١٩ عاما مع الإسرائيليين، كنا أكثر نحضروا منهم، أكثر حرية وانفتاحا، كلنا نمطهم الداخلي مختلفا، ومصطلحاتهم مختلفة عنا... أما عن المساواة بين الأجناس فحدث ولا حرج إلى جانب ذلك، أحسبنا بنوع من الاحتقار في نفوسهم لنا، بدوا كمن ظلوا أكثر إخلاصا للتقاليد والدين الإسلامي، كانوا يعطوننا بفرور، كمن يحسن بأنهم عربى أكثر منا».

تلاحظ هنا أن المترجم هاء إلى الالتزام بالبنية العبرية، فاختل منه السياق، الذي كان يمكن أن يترجم هكذا:

لدى زيارتي للقرية الإسرائيلية قال لي مختار ها الشاب: «لقد اكتشفنا فجاء كم هم مختلفون عنا، لقد عشنا ١٩ عاما مع الإسرائيليين، كنا أكثر نحضروا منهم، أكثر حرية وانفتاحا... إياهم الداخلي مختلف. ومفاهيمهم مختلفة عن مفاهيمنا».

ولا نرى لماذا وضع علامة التعجب بدلا من النقطة وترجم «أين ما لديهم» إلى حدث ولا حرج، فهو هذا اختار المصطلح الثقافي المقابل في العربية وليس ترجمة المصطلح العبري.

للمترجم الفلسطيني من غير عرب ٤٨.

## الترجمة الأدبية بين فيودور دوستويفسكي ورواية الزحام

إذا أغلقنا الصفحة التالية من رواية فيكتوريا لاسمي ميخائيل والتي تعامل معها مترجم فلسطيني من الشتات يمكن أن نلاحظ بسهولة التباين الواضح بين ترجمة الفلسطيني الداخل وفلسطيني الشتات، حيث وقع كل منهما، كما أسلفنا القول، تحت تأثير مدارس متباينة.

«أبداً لم تجرؤ للائتمان إلى هذا الحد عن بيتها بدون إشراف رجل، تيارات النهر الجرافة أربعت جسر الطوف تحت قدميها، إلى أن بدا لها أنه سينفصل عن فيوده ويستسلم للتيار العكس. وحينما دغرف العلم الأخضر أعلى البرج الذي فوق الضفة البعيدة، توقف تدفق المركبات القادمة من الخلف، والحظة كان يمر السهر خائفاً، ومن إحساس مؤقت بالحرية، وتلويها القوضي، نزلت إليه جماهير المشاة الذين كانوا مضطوطين في جانبيه، ولم يعودوا يتدافعون فوق الرصيف إلا حينما نوت صافرة أول سيارة قادمة من الأمام، فيكتوريا نفسها لم تجرؤ للتزول من الرصيف. سائقو السيارات كانوا متحمسين لتتخلص من الأرضية الملتصقة للجسر، وأجبروا العربات والشاحنات المسائرة أمامهم على دفع خيولهم المزعزعة، إلى أن ليست الحركة شكل الهروب، الحوديون كانوا مضطرين للتزول والإسك بلعام الخيول والهزلة معهم، فيكتوريا سمعت صخب الحوافر ووقع الأقدام الحافية وأنفاس الحوديون الأسياء، ورات الرؤوس المرتعدة للخيول والزيد الأبيض المتطاير من أشداقها، وكبت رغبة هي أن تطلق سائليها معهم. مرة أخرى انتابها الدوار، وتصببت عرقاً داخل العباد الحربية السوداء، والنهر الهائج يواصل الارتطام بالطوف. قلة صعدوا فوق الجسر لأنهم كانوا يجب في الحقيقة للوصول إلى الضفة الأخرى، أغلبيهم وصلوا إلى حد الانفعال، وبالفعل بدا في الجو نوتر الكارثة التي تقترب، الجسر الهش هذا لن يصمد أمام النهر الغاضب، فيكتوريا كانت تعتقد أنها المرأة الوحيدة التي تجتاز الجسر بغيردها، في الحقيقة لم تتصد الوصول إلى نهايته، قبل أن تخرج من البيت ليست العبادة وتغطى وجهها بفلاية سوداء، وعليها فلاية أخرى، حتى لا يرى أحد الدموع» (٣٧).

وجاءت الترجمة على النحو التالي:

«لم تجرؤ منذ نشأتها على الائتمان عن بيتها كل هذه المسافة دون مراقبة رجل، كانت أمواج النهر الهائج تزجج جسر الطوف تحت قدميها حتى خيل لها أنه سيتحطم من أربطته ويستسلم للتيار العكس، وعندما رفعت الراية الخضراء على قمة البرج في الضفة البعيدة توقف تدفق السيارات القادمة من الخلف وأصبح يمر السير خائفاً لفترة وجيزة ومن خلال شعور آني بالحرية وحتى بالقوضي، نزلت إليه جموع القارة التي ازدحمت على جانبيه ولم يزدحموا ثانية على الرصيف إلا حينما انطلق بوق أول سيارة قادمة من الجهة المقابلة. ولم تجرؤ فيكتوريا نفسها على التزول من الرصيف، وتلف سائقو السيارات لتتخلص أنفسهم من أرضية الجسر المصاعدة الهابطة، فأرغموا المركبات وعربات النقل المسائرة أمامهم على حبس الخيول المزعزعة، حتى بدت حركة السير وكأنها في حالة فرار. واضطر الحوديون إلى التزجل والإسك بأعنة الخيول والجري معها. وسمعت فيكتوريا وقع الحوافر وخوض

الأقدام الحافية ولهات الحوزين الأشداء.. وراثة رؤوس الخيل المربعة والزبد الأبيض الشطائر من أشداقها، فتعلقتها رغبة دفعت بها للجري معها، وعابدها الدوار ثالثة، وضمرها العرق داخل العباة الحريرية السوداء.

واصل النهر الهائج الارتطام بالطوف.. وصعدت قلة قليلة على الجسر لأنها تحتاج فعلا الوصول إلى الضفة الأخرى، ومعظمهم جاءوا لكي يحسدوا بالانفعال وبالفعل، شعرت الجو بالتوتر الذي يسبق كاترة قربية، فهذا الجسر الهش لن يصمد أمام النهر الغاضب، وكانت فيكتوريا تعتقد بأنها الرائدة الوحيدة التي تعبر الجسر بغيردها، وهي الحقيقة لم تكن تقصد الوصول إلى نهايته، قبل خروجها من البيت ارتدت عباها وغطت وجهها بغطاء أسود وعليه نقاب أخركي لا يرى أحد دموعها¹.

ونود الإشارة إلى أن اختيارنا لهذه الفقرة المظلمة من الرواية يرجع إلى تكثيف الصورة الأدبية إلى أن اختيارنا لهذه الفقرة المظلمة من الرواية يرجع إلى تكثيف الصورة الأدبية داخلها، الأمر الذي يضع عالقا أمام المترجم ما لم يكن واعيا بأبعاد النص الذي يتعامل معه. ولقد وفق كاتب مقدمة الترجمة حينما نود هي ختام تقديمه إلى أن هذا غير هذا المترجم ما كان ليطلع في فهم مفاتيح تلك اللغة الخاصة².

يمكن أن نخرج بالملاحظات التالية من هذه الترجمة:

1- على الرغم من إقرارنا بتسوية النص وتكثيفه، إلا أن هذا لا يمنع بأي حال من الأحوال البحث عن العناصر التي سبق تمييزها على القارئ الأخرى وهي التكافؤ الشكلي اللفظي والعناصر الحذف والإضافة والتحريك.

<http://Archivebeta.Sakhr.net>

لتكون الفقرة العبرية من خمس عشرة جملة في التابع واحد، أي من دون تقسيم إلى فقرات، وجاءت الترجمة لتقسم الفقرة إلى فقرتين، مبتعدة بذلك عن أولى قواعد التطبيق الشكلي، وحولت الجمل الخمس عشرة إلى ثماني جعل فقط، بعد أن حركت الفواصل وعلامات الترقيم الأخرى دون أي التزام بالنص الأصلي. وكما سبق القول، قد يكون هذا في مصلحة الترجمة وضدها في الوقت نفسه.

2- أما من حيث التكافؤ الشكلي اللفظي فقد التزم المترجم تماما بكل القواعد النحوية والأسلوبية في النص المصدر، مع مراعاة الشكل والبنية في اللغة الهدف، اعتمادا على المبدأ القائل بأنه ينبغي على المترجم أن يعدل النص المصدر من خلال استخدام أساليب متنوعة بما في ذلك التوضيح والتعديل، لكي يقدم للقارئ في اللغة الهدف أفضل ترجمة مناسبة لمعاني هذه اللغة.

3- ألم تجرؤ منذ نشأتها على الاعتماد عن بيتها كل هذه المسافة دون مرافقة رجل..

الغنى الفاصولي لكلمة «هشجاء»، العبرية هو إشراف - رقابة - متابعة - رعاية - عناية (الإلهية). وبالتالي فإن ترجمتها هنا بمعنى مرافقة لا تتفق والسياق الذي أراد المؤلف التعبير عنه، وبخاصة كونها امرأة شرقية. والصورة التي أرادها الكاتب هنا هي عدم خروجها بدون مسبعة رجل.



## الترجمة الأدبية بين جهود النقد وحرية الإبداع

بحريتها أو بشرف عليها، لكن الترجمة جاءت هنا للإعراب عن معنى الترافقة والمصاحبة دون الإشراف والعناية. ولو أن الكاتب في لغة المصدر أراد ذلك لكان من الأجدر به أن يستخدم فعل «فناء» بمعنى رافق. ويلاحظ أن النص المصدر أنه الجملة عند هذا الحد، بينما فضل المترجم في اللغة الهدف استخدام الصيغة (القاسمة) واستكمال ما تلاها على أنه استمرار للجملة نفسها. ربطها مباشرة بكلمة موجبة «كانت أمواج النهر الهائج تزجج جسر الطوف تحت قدميها» ويلاحظ أن النهر ليست له أمواج فالأمواج بحرية فقط، أما النهر فله تيارات أو دوامات. كما أن كلمة «تحتول» العبرية تحمل في أحد معانيها إضافة إلى «موجة» - «نهر نهري» - كما أن التيار أو حتى النهر لا يهيج، فالهياج للبحر فقط. أما النهر أو تياره فإنه يتحرك بسرعة أو بشدة وبالتالي يمكن القول «كانت دوامات النهر تتحرك بشدة فتزجج...» حتى تتضح الصورة التي رسمها الكاتب في النص المصدر. والغريب أن المترجم عاد في السطر نفسه ليلقي كلمة أمواج النهر ويحولها إلى تيار «ويستسلم للتيار العكس» ومرة أخرى يلقي نهاية الجملة ويواصل الحديث مستخدماً القاسمة.

«فتملكتها رغبة دفعت بها للجري معها» - التعبير «كفش دحض» معناه كبت رغبة وليس تملكته رغبة. وشمل بين القنوين. لذا فإن المترجم هنا وهو في محاولة إضفاء الصيغة الأدبية على أسلوب الترجمة الخشن في وضع المعنى السياقي الذي **أراد الكاتب** في النص المصدر. وينطبق هذا أيضاً على تعبير «معظمهم جابوا لكي يحسوا بالانفعال» فالفعل «معناه» يعني أبدي، رابح، صرح، قض، روى. أما إذا تبعته أرواح المفعولية فإنه يعني أبدي، عديم، من. وأيضاً فإن الفعل في «يعني» جاء، أما إذا تبعه حرف جر فإن معناه يتغير وفقاً لحرف الجر الذي تبعه وبالتالي تكون الترجمة التي لمعظمهم على وشك الانفعال. وبالفعل فقد شحن الجو بالتوتر الذي يسبق الكارثة، وهكذا يستقيم المعنى الذي أراد المؤلف والمترجم التعبير عنه.

وهكذا نرى أن كلا من المترجمين الذين تعاملنا معهم في هذه الدراسة سواء من يعيش اللغة منهم، أو من يتعامل معها من بعد، حاول أن يبدع وأن يضيء من ذاته على النص، كل حسب قدراته اللغوية وإمكاناته الأسلوبية وحسه الأنثوي، إلا أنهم جميعاً اختلفت درجات إبداعهم. وهم يحاولون التخلص من نير اللغة المصدر، فجاءت مساحة الحرية التي تحرك كل منهم في إطارها خاضعة لتأثرات خارجية وداخلية، خارجية لتمثل في الوقوع تحت تأثير اللغة المصدر بأنماطها الأسلوبية والتعبيرية. وداخلية تتمثل في القدرات الذاتية لدى كل منهم.

على سبيل المثال يقول الدكتور صفاء غلوصي في كتابه «فن الترجمة»: «إن الترجمة فن جميل وعلى نقل الفاتح ومعان وأساليب من لغة إلى أخرى، بحيث أن التالك باللغة التارجم إليها يشون النص بوضوح ويشعر بها بقوة كما شينها ويشعر بها التالك باللغة الأصلية» (الهيئة المصرية العامة للكتاب - الألف كتاب الثاني عند ١٩٩٦/٢، ص ٦١).

وعلى الرغم من أنه يعدد هنا في عنوان الكتاب أن الترجمة فن، إلا أنه يعرف الترجمة بأنها نقل الفاتح ومعان وأساليب من لغة إلى أخرى، وهذا يتناقض مع كون الترجمة فنا، فهي قبل أن تكون كذلك، نقل لأفكار نص دون مفرداته.

ويجب الاعتراف بأنه حاول استطراد ذلك فيقول في التقديم القواعد التي يجب أن يقتضها عليها فن الترجمة:

١- يجب أن تعطى الترجمة صورة صحيحة للأفكار المنظمة في النص الأصلي (يرى لاحظ هنا استخدام الأفكار دون النص السابق).

٢- يلزم المحافظة على الأسلوب الأصلي قدر الإمكان (وهذه الجزئية وإن كانت لم تتعرض لها بأسهاب في مثل الدراسة).

٣- ينبغي ألا تقل سلاسة الترجمة عن أي قطعة موشاة.

بينما يقول آخر، هؤلاء من يقولون إن الترجمة فن يعتمد أساساً على التمكن من لغتين ووجود مفاهيم أدبية لدى المترجم. أما القول بأن الترجمة علم من العلوم، فليس سوى حيلة، وقد جعل الأمر إلى استخدام كلمة «مراة» (قوري صافية) - «علم الترجمة» صلباً لمؤلف «تقواعد الترجمة» (الطبعة ١٩٩٦ ص ١).

وعلى الرغم من أنه يرفض اعتبار الترجمة علماً من العلوم ويقول إن «القول كلمة» علم على الترجمة ضروب من الصقلية والبراعة إلا أنه يعلن كتاباً يقول: «علم الترجمة» - وبالتالي فإنه يعتبره صفة من الترجمة علم. يضاف إلى ذلك أيضاً أن مؤلف الكتاب خلط - دون وعي - بين الترجمة العامة كتفن صرفة والترجمة الأدبية كتفن يعتمد على حسن أدبي.

ويقول الباحث الروسي أندريه فيدورف: «إن الترجمة ليست سوى نشاط إبداعي في مجال اللغة (منظمة هي نظرية الترجمة» دار الأدبيات للعلوم واللغات الأجنبية، موسكو ١٩٩٢، عن قوري صافية محمد ب، ص ٢٠ ص ٥٦).

بينما يقول نصر شيوخ الطيب: «إن الترجمة لا قبل نص لغوي بكلام من غير لغة، واللغة هنا لا تعني لهجة أو لغة محلية مثل لغة الموسيقى أو غير طبيعة كلمة العاصوب، بل هي ما يتوحد من المعنى البشري العادي لهذه الكلمة» (التأويل ولغة الترجمة، نعم نظرية لغوية لدراسة الإبداع والابتاع في الترجمة، دار الهجرة، بيروت، من دون تاريخ، ص ١٢).

ويقول أمال شريد، «إن الترجمة حركة أخذ وعطاء، وحركة تبادل في جميع المجالات، نتج عنها، بين اللغات والتفاعل بينها، والترجمة هي «السهم الضال» فهي تلتفت من عالم إلى آخر ومن حضارة إلى أخرى في لحظة عين» (إعداد التارجم لمشاةة في التنمية الثقافية، ندوة).

أما محمد غناني فإنه يقول إن «الترجمة فن تطبيقي»، ويعني بالفن المعرفة التي لا تتأتى إلا بالدراسة والمراة والممارسة، استناداً إلى التوبة، وربما كانت لها جوانب جمالية، بل وربما كانت لها جوانب إبداعية» (فن الترجمة، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونغمان، ط ١٩٦٦، ص ٢).

ويضيف: «يلعب علم الترجمة الحديث بصفا عامة على علوم علوم اللغة والفلسفة وعلم النفس والاجتماع، (إشارة) وربما نجد تعريف الترجمة عند علم النفس القوي: «إنها نشاط كلامي ذهني» وعلى هذا فإن نظرية

الترجمة لتسهدف الكشف عن جوهر العملية الإبداعية في الترجمة (ماغل كوينيف، قضايا تاريخ الترجمة الأدبية، دار نشر جامعة يوكوروسيا، موسكو ١٩٩٢ من فوزي عطية، ج. س. ١ من ٢٦). ويقول درابن: «إن الترجمة هي صياغة النص المراد ترجمته صياغة جديدة يظهر فيها عمل المؤلف، واضحا ودقيقا من خلال مراعاة للترجم اللغوي والأكاديمي بدلا من مراعاته كلمات وتعابير النص الأصلي». (عبدالله الحميدان، عاظم يوسف، الترجمة من اللغات الأجنبية النظرية إلى أدوات التطبيق العملي، جامعة الملك سعود، كلية اللغات والترجمة، مركز البحوث لشدة بحثية رقم ١ - ١٤١٦ هـ من ٩).

ويقول ديومانس: «غاية الترجمة هي تحقيق أكبر قدر من المشاركة بين الأصل ونتاج الترجمة، فهذه الترجمة من وجهة نظره هو وصول الترجمة إلى مستوى فولية النص من حيث خصائصه اللغوية والجمالية والأدبية». (المصدر نفسه، من ١١).

بينما يقول تعريف آخر: «لا يجب النظر إلى الترجمة على أنها فن صرف أو علم صرف، بل يجب النظر إليها على أنها فن يهذبه علم، أو علم يقوم على توظيف الفن... وقد يكون من الأسهل النظر إلى الترجمة على أنها مهارة لغوية تميزها عن المهارات التي على أنها لغوية من الآراء، يلتصق بالتدريب وينطوي على مهارات فريدة وكل بعضها بعضا». (حسن عطية طه، الترجمة وسرعة الفهم، مجلة الفيصل، عدد ٢٢٩، جمادى الأولى ١٤١٧، ديسمبر ٢٠١٦ من ٣٣).

ويقول منه راي آخر يقول: «الترجمة علم وفن، علم بمعنى أنها تخضع لبادئ ومفاهيم أساسية، ولها مبادئ وأبحاث مختلفة، ينطلق من أصول صلبة الجذور في التاريخ، وهي بمعنى أنها ذات بعد إبداعي إبداعي، وبخاصة فيما يتعلق بلغة الأجناس الأدبية». (جمال عبد الحامد، مجلة الفيصل، ج. س. ١ من ٢٦). أما الكتب والدراسات التي وفقت على وجود اختلاف بين الترجمة العامة والترجمة الأدبية، فيمكن أن نوجز مداخلها فيما يلي:

«لا تقتصر الترجمة على نقل التضامين، بل تتعدا إلى إظهار الصياغة الفنية التي تجعل من النص الهدف نصا أدبيا إبداعيا، فالتشكيل في الترجمة هو أساس النعمة الأسلوبية وسبيل قوة السخر في السرد، وهو القوة التي تنسب قلب القارئ كما أنها تشكل الروح الحقيقية للعمل الأدبي» (عبدالله الحميدان، ج. س. ١).

«ما الترجمة سوى عملية يهدف من وراءها إلى تحرير الجوهري، تحرير، وتحريره من قيود الحضارة والاجتماعية البالية، وبالتالي التعبير عنه ككلمة من خلال إحاطته بخلفية اجتماعية وحضارية جديدة». (الترجمة الأدبية بين النظرية والتطبيق، الثقافة الأجنبية، عدد ٦٥ السنة الرابعة ١٩٨١، وزارة الثقافة والإعلام العراقي، أدوية لطيف، راي في ترجمة الأدب، ترجمة مؤيد حسن فوزي، من ٧٧).

«الترجمة الجديدة نوع من التخصيص، والمترجم الجيد هو ذلك الإنسان القادر على التخصيص وتجهيز أفكار الكاتب، وإذا كان على المترجم أن يخلق الحوار بين الكاتب والقارئ، فليس أن يبدل قصارى جهده في أن تكون لغته أدبية لكي يضمن تجريب القارئ معها» (وزارة الثقافة العراقية، ج. س. ١).

«الترجمة لا تختلف من العمل الأدبي باعتبار أن أساس كل منهما خصوصية الفكر وطبيعة التعبير اللغوي دون شك، وهي تركيب لخصموني فكري وصياغة لغوية لخلق الشيء، وعناء وتولية التعبيرية بشرط أن تكون الصياغة اللغوية مطابقة تماما لشروط اللغة المترجم إليها» (عبدالله الحميدان، ج. س. ١ من ٩).

سامية أسعد، الترجمة النص الأدبي، عالم الفكر، مجلد ٢٩، عدد ١، ١٩٨٩ من ٢٤ - ٢٩.

مصطفى ماهر، ندوة الترجمة والتسمية الثقافية، ج. س. ١ من ١١.

سامية أسعد، ج. س. ١ من ٢٤ - ٢٩.



- 33 Nida, Eugene. A. Principles of Translation exemplified Bible translating. in Brower P 119.
- 34 Catford, J. C. A Linguistic Theory of Translation. An Essay in Applied Linguistics. Oxford u. p. London. 1965. p 70.
- 37 Neubert, Albrecht, Elements Uner allgemeinen Theorieler Translation.  
عن جندجون ثوري م، ص 37.
- 38 كاتفورد، نظرية الترجمة هي الترجمة، ترجمة نظرية العراني ونحوي الدين حمدي، الهيئة العامة للبحث العلمي، معهد الإهداء العربي، بيروت، طرابلس، ليبيا 1991 ص 1.
- 39 كاتفورد، م، ص 3، ص 19.
- 40 المصدر نفسه، ص 8.
- 41 جندجون ثوري م، ص 3، ص 29.
- 42 المصدر نفسه، ص 28.
- 43 المصدر نفسه، ص 28.
- 44 بنيامين تمول، علاقة سببية، ترجمة من منشورات المعهد الإسرائيلي لترجمة الأدب العبري، ص 9.
- 45 المصدر نفسه، ص 12.
- 46 المصدر نفسه، ص 19.
- 47 دايفيد جروسمان، «الزمن الأسفل»، ترجمة من منشورات المعهد الإسرائيلي لترجمة الأدب العبري، ص 95.
- 48 إبراهيم إيفين شونشيل، «الزمن الأسفل»، دار نشر كيركات تيمار، القدس، الطبعة الخامسة 1990 (بالعبرية).  
<http://Archivebeta.Sakbint.com>
- 49 جارييليل أفيجون، «زمن منشورات لم يكن يهودية» ترجمة لجنة النشر، ص 14.
- 50 عراني شافير، عراني شافير يحكي حكايها - ترجمة زين العابدون محمود حسن - ضمن كتاب «الكتابيوس بين الثقافة والواقع» ص 1 - 1991 ص 21.
- 51 أني فلتاين شفيد - الترجمة السابق، ص 64.
- 52 جندجون ثوري م، ص 3، ص 40.
- 53 إسحق كوربان، «رمضان طائشة» ضمن مجموعة «في وطن الأشواق الشتائية»، ص 77.
- 54 جمال الرفاعي، ترجمة قصة «رمضان طائشة» مجلة إبداع، عدد مارس، 1991، ص 1-2.
- 55 بنيامين تمول، «البيتان»، ص 97.
- 56 «البيتان» - ترجمة من منشورات المعهد الإسرائيلي لترجمة الأدب العبري، ص 98.
- 57 دايفيد جروسمان، «الزمن الأسفل» دار نشر الكتابيوس التوف، ص 97.
- 58 «الزمن الأسفل» دايفيد جروسمان، ترجمة الفصل العاشر، الطبعة الثانية، من منشورات المعهد الإسرائيلي لترجمة الأدب العبري، ص 10.
- 59 سامي ميخائيل، «فيكتوريا» تم حفيد - الطبعة الثالثة، 1997، ص 8.
- 60 سامي ميخائيل، «فيكتوريا» تم حفيد - الطبعة الثالثة، 1997، ص 8.
- 61 والترجمة لحوش المتوسط، «الزمن الكار العبرية للطباعة والنشر والتوزيع» الطبعة الأولى، 1998، ص 97.
- 62 الترجمة السابق، مقدمة لواقع، ص 73.